

B. gr.

201

II, 15

~~Alte Land. theol. 58.~~
Fritz Peters
J. Reitor.
Plan. Dec. 63.

<36631697350017

<36631697350017

Bayer. Staatsbibliothek

VERMÄCHTNISS

Testament

des verstorbenen Herrn

Dr. Johann Baptist

und

seiner Ehefrau

Anna Maria

geb. v. ...

Dr. Johann Baptist

geb. ...

geb. ...

geb. ...

geb. ...

geb. ...

geb. ...

geb. ...

geb. ...

geb. ...

geb. ...

geb. ...

D a s
N E U E T E S T A M E N T
G r i e c h i s c h

nach den besten Hülfsmitteln kritisch revidirt

mit einer

neuen Deutschen Übersetzung

und einem

kritischen und exegetischen Kommentar

v o n

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

II

Zweiter Theil,
den Kommentar enthaltend.

S-

Fünfzehnte Abtheilung,
der Brief des Jakobus.

Bearbeitet

von

Dr. Joh. Ed. Huther.

G ö t t i n g e n,
Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.

1 8 5 8.

KRITISCH EXEGETISCHER
K O M M E N T A R
über das
N E U E T E S T A M E N T

v o n

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,
Consistorialrath in Hannover.

Fünfzehnte Abtheilung,
den Brief des Jakobus umfassend.

Bearbeitet

von

Dr. Joh. Ed. Huther.

G ö t t i n g e n ,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1 8 5 8 .

Wb/53/171

NEUE TESTAMENT

Dr. Heinrich August Wilhelm Meyer

Dr. Joh. W. Meyer

1838

KRITISCH EXEGETISCHES

H A N D B U C H

über den

Brief des Jakobus



v o n

Dr. Joh. Ed. Huther,

Pastor zu Wittenförden bei Schwerin.

G ö t t i n g e n,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1 8 5 8.

H A N D B U C H

über den

Reich des Jakobus



Dr. Joh. Ed. Huthner

Pastor an Wittenbergs bei Seibersdorf

Göttingen

Verlag von H. W. Huthner

1888

V o r r e d e.

Bei der Veröffentlichung dieses Commentars über den Brief des Jakobus spreche ich den Wunsch aus, dass derselbe wie zum Verständniss des Briefes überhaupt, so auch namentlich zur Lösung des Problems, welches die darin enthaltene Rechtfertigungslehre darbietet, das Seine beitragen möge. Dass ein neuer Versuch zur Lösung desselben an sich nicht unberechtigt ist, erhellt deutlich genug daraus, dass durch alle bisherigen Untersuchungen, so eingehend auch manche derselben sind, doch noch keine Uebereinstimmung darin erzielt ist, ob zwischen Paulus und Jakobus ein wesentlicher oder nur ein unwesentlicher oder gar kein Gegensatz herrscht. Und doch muss es der evangelischen Kirche gar sehr daran liegen, hierüber zu einer sichern Erkenntniss zu gelangen. Luther freilich fand sich bei seinem ungünstigen Urtheile über diese „stroherne Epistel“, wie er sie bekanntlich genannt hat, vollkommen beruhigt durch die Meinung, dass nicht Jakobus, sondern „irgend ein gut, fromm Mann“ ihr Verfasser sei; in einer solchen Meinung kann aber jetzt keine Beruhigung gesucht werden, da sich aus den kritischen Forschungen unsrer Zeit immer sicherer das Resultat herausgestellt hat, dass dieser Brief wirklich das Werk des Jakobus ist, den Paulus nicht nur mit zu den *στούλοις* rechnete, sondern dessen ihm dargebotene Hand der *κοινωνία* er auch angenommen hat. Andererseits aber können uns auch solche Versuche, den in den Ausdrücken daliegenden Zwiespalt auszugleichen, durch welche das Problem mehr verdeckt als wirklich gelöst wird, wie dies z. B. in der Apologie III. der Fall ist, nicht genügen. Lehrt Jakobus von der Rechtfertigung anders als Paulus, und zwar so, dass wenn er auch in diesem und jenem Punkte mit ihm übereinstimmt, er sich doch in andern Punkten mit ihm in einem unausgleichbaren Gegensatz befindet, so ist ohne Zweifel die Sicherheit des Fundamentes, worauf die evangelische Kirche gebauet ist, gefährdet. — Darum hat nicht nur die Wis-

senschaft, sondern auch die Kirche ein lebendiges Interesse daran, dass jenes Problem so lange zum Gegenstande immer erneuerter Untersuchung gemacht werde, bis dasselbe eine wahrhaft befriedigende Lösung gefunden hat.

Dass ich auch bei dieser Arbeit mit unbefangenen Sinne die Wahrheit erforscht und das der wissenschaftlichen Kritik und den Regeln der historisch - grammatischen Interpretation zustehende Recht nicht verleugnet habe, davon wird sie, wie ich hoffe, selbst Zeugniß ablegen. Zwar ist es gewiss, dass Kritik und Grammatik allein nicht genügen, um zum wahren Verständniß *des* Wortes zu gelangen, das seinen Urquell nicht im menschlichen, sondern im göttlichen Geiste hat; aber da der Geist Gottes sich damit, dass er sich in menschlichem Worte ausgesprochen hat, selbst den Gesetzen des menschlichen Denkens und Sprechens untergeben hat, so darf auch der Ausleger seines Wortes, wenn er dasselbe richtig deuten will, diese Gesetze nicht verletzen. Eine Geringschätzung der einfachen und strengen historisch-grammatischen Interpretationsweise, wie sie in unsrer Zeit hie und da vorkommt, führt entweder zu einer scholastischen Auslegung, bei welcher der Reichthum des Geisteslebens durch Einzwängung in dogmatische Formeln verkümmert wird oder zu einer phantastischen Deutung, bei welcher den subjectiven Phantasien Thür und Thor geöffnet ist: beides aber dient der Kirche nicht zum Frommen, sondern zum Schaden.

Das Verhältniß, in welchem dieser Commentar zu den bisherigen Arbeiten über den Brief des Jakobus steht, ergiebt sich aus ihm selbst; doch kann ich es nicht unterlassen, neben den Commentaren von *de Wette*, *Theile* und *Kern*, vornehmlich den von *Wiesinger* als einen solchen hervorzuheben, durch den das Verständniß des Briefes wesentlich gefördert ist. — Die Ausgabe des *de Wette'schen* Commentars von *Brückner* habe ich leider während der Ausarbeitung meines Commentars übersehen; ich habe es dadurch einigermassen gut zu machen gesucht, dass ich sie noch nachtragsweise berücksichtigt habe.

So begleite ich denn meine Arbeit auf ihren Weg mit dem Wunsche, dass sie unsrer Kirche dazu helfen wolle, eine immer gewissere und freudigere Zuversicht zu dem apostolischen Geiste des Jakobusbriefes zu gewinnen.

Wittenförden, im November 1857.

J. Ed. Huther.



Der Brief des Jakobus.

E i n l e i t u n g.

§. 1.

Jakobus.

Der Verfasser des Briefes bezeichnet sich in der Aufschrift als *Ἰάκωβος, θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* und giebt sich dadurch, wenn auch nicht als Apostel — im engern Sinne des Wortes — doch als ein Mann von apostolischem Ansehen zu erkennen. Hieraus schon, sowie aus der ganzen Stellung, die er zu dem Leserkreise, an den er sein Schreiben gerichtet hat (*ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*), einnimmt, erhellt, dass kein anderer Jakobus gemeint sein kann, als derselbe, der schon frühzeitig in der Apostelgeschichte als das Haupt der Gemeinde zu Jerusalem erscheint (Apostelgesch. 12, 17. 15. 21, 18), den Paulus *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* (Gal. 1, 19) nennt und mit zu den *στόλοις* rechnet (Gal. 2, 9.), als dessen Bruder sich der Verf. des letzten der katholischen Briefe, Judas, bezeichnet, (Jud. 1.), der in der Tradition den Beinamen: *ὁ δίκαιος* führte (Hegesippus bei Euseb. h. e. 2, 23. 4, 22.), auch bei den Juden als ein *ἀνὴρ δικαιοτάτος* galt (Joseph. Antiq. 20, 3, 1), dem in den Clementinen eine höhere Dignität, als den Aposteln, beigelegt wird und der nach dem Berichte des Josephus um das Jahr 63, nach dem des Hegesipp

(Euseb. 2, 23) nicht lange vor der Zerstörung Jerusalems den Märtyrertod erlitt *). —

Was die Frage betrifft, ob dieser Jakobus mit dem *Apostel*, d. i. dem Sohne des Alphäus identisch oder von ihm verschieden sei, so sind die Data, welche das N. Testament zur Entscheidung derselben an die Hand giebt, der Annahme der Nicht-Identität günstiger, als der entgegengesetzten Meinung. 1) Wo im N. T. der ἀδελφοί Jesu Erwähnung geschieht, werden sie als ein von dem Kreise der Zwölf verschiedener Kreis aufgeführt; so werden sie schon Joh. 2, 12 von den μαθηταῖς Jesu unterschieden; eben so nach der Auswahl der zwölf Apostel, Matth. 12, 46. Mark. 3, 21. 31. Luk. 8, 19. Joh. 7, 3. und zwar so, dass sich weder an diesen Stellen, noch da, wo die Juden der Brüder Jesu erwähnen: Matth. 13, 55. Mark. 6, 3. die geringste Andeutung einer Zugehörigkeit eines oder mehrerer von ihnen zu dem Apostelkreise findet; vielmehr wird ihr Verhalten zu Jesus als ein von dem der Apostel verschiedenes charakterisirt; ja von ihnen geradezu gesagt, dass sie nicht an ihn glaubten; Joh. 7, 5. — Auch nach der Himmelfahrt Christi, als seine Brüder gläubig geworden waren und sich den Aposteln angeschlossen hatten, werden sie von diesen unterschieden: Apgesch. 1, 14. 1 Kor. 9, 5, und zwar in derselben einfachen Weise, wie früher. — 2) In keiner Stelle des N. T. wird irgendwie angedeutet, dass die ἀδελφοί des Herrn nicht seine Brüder, im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern seine Vettern gewesen seien; und andererseits wird der *Alphäide* Jakobus niemals als ein Bruder Jesu bezeichnet; auch wird nirgends auf eine Verwandtschaft desselben mit dem Herrn hingewiesen. Allerdings war, da „Αλφαῖος“ und „Κλωπᾶς“ nur verschiedene Aussprachen desselben Namens (כְּלֹפֶאֱ) sind, die Joh. 19, 25 genannte Maria (ἡ τοῦ Κλωπᾶ) die Mutter der Alphäiden (Matth. 27, 56. Mark. 15, 40); allein aus jener Stelle geht nicht hervor, dass diese Maria eine Schwester der Mutter Jesu war; — s. Meyer z. d. St. — 3) Nach den Apostelverzeichnissen

*) Eine sichere Entscheidung über diese Differenz ist um so weniger zu geben, als einerseits die Erzählung des Hegesipp unverkennbar sagenhafte Züge an sich trägt und andererseits in der Relation des Josephus: παράγων εἰς αὐτὸ (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ, τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καὶ) τινας (ἐτέρους) — παρέδωκε λευσθησομένους die Aechtheit der eingeklammerten Worte wenigstens zweifelhaft ist; Clericus, Lardner, Credner erklären sie entschieden für unächt. —

war von den Alphäiden nur einer, nämlich Jakobus, ein Apostel des Herrn; wenn gleich der Apostel Lebbäus (Matth. 10, 3), den Markus Thaddäus nennt (Mark. 3, 18), derselbe mit *Ἰούδας Ἰακώβου* bei Lukas (Evang. 6, 15. Apgesch. 1, 13) ist, so war dieser doch *kein* Bruder des Jakobus, denn einerseits würde er in dem Falle von Matthäus, der ausdrücklich die Brüderpaare zusammenstellt, als solcher benannt sein und andererseits ist zu dem Genitiv *Ἰακώβου* bei Lukas nicht — gegen alle Analogie — *ἀδελφός*, sondern *υἱός* zu ergänzen (s. Einl. zu m. Comment. über den Brief des Judas §. 1.) — Nach Matth. 27, 26 und Mark. 15, 40 hatte Alphäus ausser dem Jakobus nur noch *einen* Sohn, nämlich Joses. Hätten die Apostel Judas u. Simon auch zu seinen Söhnen gehört, so würde seine Frau Maria an d. ang. Stellen auch als deren Mutter genannt sein, zumal Joses nicht Apostel war. — Nach allen diesen Daten sind die Brüder des Herrn: Jakobus, Judas und Simon nicht für identisch mit den gleichnamigen Aposteln zu halten. — 4) Auf ein anderes Resultat scheinen jedoch die beiden Stellen: Gal. 1, 19 und 1 Kor. 15, 7 zu führen. In der ersten Stelle bezieht sich *εἰ μὴ* allerdings nicht bloss auf *οὐκ εἶδον* (*Fritzsche* ad Matth. p. 482, *Neander*, *Winer*), sondern auf den ganzen vorhergehenden Satz; allein bei der Stellung, welche Jakobus einnahm, konnte und musste Paulus ihn den eigentlichen Aposteln so nahestehend ansehen, dass er das *εἰ μὴ* gebrauchen konnte, auch ohne ihn diesen beizuzählen *). — Dass Paulus den Jakobus nicht mit zu den eigentlichen Aposteln rechnete, erhellt auch daraus, dass er im 2. Kap. ihn und Kephas und Johannes zusammen nicht als Apostel, sondern als: *οἱ δοκοῦντες εἶναι τι, οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*, bezeichnet. — In der andern Stelle: 1 Kor. 15, 7 kann das Wort *πᾶσιν* von Paulus mit Bezug auf den vorhergenannten Jakobus hinzugefügt sein, in dem Sinne: „darnach erschien Christus dem Ja-

*) *Meyer* (z. d. St.) nimmt an, dass Jakobus von Paulus hier zu den Aposteln, nämlich im weiteren Sinne des Wortes gezählt werde. Allein möglich ist es auch, dass die Worte: *εἰ μὴ κτλ.* nicht als Restriction des vorher ausgesprochenen Gedankens: *ἕτερον δὲ κτλ.* zu fassen sind, sondern als eine diesem hinzugefügte Bemerkung, die Paulus nicht bloss um der historischen Genauigkeit willen anknüpft (wie 1 Kor. 1, 14), sondern weil er hervorheben will, dass er — ausser Petrus — nur noch Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen habe, also den Mann, der nicht nur eine apostelgleiche Dignität besass, sondern auf den sich gerade die Gegner des Paulus wider diesen beriefen. —

kobus und darauf — nicht ihm allein, sondern — *allen* Aposteln“, woraus dann folgen würde, dass Jakobus den Aposteln angehörte; allein *nothwendig* ist diese Beziehung nicht, da *πᾶσιν* ebensowohl deshalb gesetzt sein kann, um einfach hervorzuheben, dass *alle* Apostel — ohne dass einer ausgenommen war — den Herrn gesehen haben *). — 5) Alle andern Gründe für die Identität, die dem N. T. entnommen sind, tragen zu sehr den Charakter subjectiver Ansicht, als dass sie für beweisend gelten könnten; wie: dass Lukas es Apgesch. 12, 17 hätte bemerklich machen müssen, dass der von ihm hier und später angeführte Jakobus nicht derselbe mit dem sei, den er Kap. 1, 13 als Apostel genannt hat **); dass nur ein *Apostel* zu dem Ansehen gelangen konnte, welches Jakobus in der Kirche besass ***); dass es unwahrscheinlich sei, dass es neben den Aposteln: Jakobus, Judas, Simon drei von diesen unterschiedene Brüder Jesu desselben Namens gegeben habe ****).

*) Anders *Meyer* (z. d. St.), der auch hier den Ausdruck *ἀπόστολοι* im weiteren Sinne fasst, was allerdings eine Berechtigung darin finden kann, dass die „eigentlichen Apostel“ von Paulus vorher als: *οἱ δώδεκα* bezeichnet sind.

**) Hiegegen ist geltend zu machen, dass Lukas bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit den Verhältnissen sicher so weit voraussetzen konnte, dass er bei der Erwähnung des Jakobus in Jerusalem nicht erst nöthig hatte, zu bemerken, welcher Jakobus von ihm gemeint sei. Nennt er doch auch 8, 5 den Philippus, ohne zu sagen, ob dies der Apostel oder der Diakonus war. —

***) Die hervorragende Stellung des Jakobus basirte allein auf seinen zu der Verwandtschaft mit dem Herrn hinzukommenden persönlichen Eigenschaften; keinesfalls auf dem Apostolat, da dieser vielmehr auf eine missionirende Thätigkeit, als auf eine bischöfliche Leitung einer Gemeinde hinwies. —

****) Dies Moment wird aufs stärkste von *Lange* (s. Herzog's Real-Encyklopädie s. v. Jakobus im N. T.) urgirt, der — mit eigenthümlicher Uebertreibung — behauptet, es müssten bei der Annahme der Nicht-Identität, dieser Jakobus, weil er als eine der drei Säulen galt, Judas, weil er der Verfasser eines Briefes war, und Simeon, weil er dem Jakobus im Episkopat von Jerusalem nachfolgte, als „neue überzählige Apostel“ angesehen werden, durch welche wirkliche Apostelnamen ausgelöscht seien (!); und hernach mehrere Mirakel aufführt, die sich bei der Nicht-Identität ergäben. — Das Versehen *Lange's* beruht darauf, dass er sich durch Hegesippus oder vielmehr durch seine Deutung der Worte desselben zu der Meinung irre führen lässt, dass auch der „Doppelgänger des Apostels“ ein Jacobus Alphaei gewesen sei. — *Lange* nimmt an, dass die im Apostelverzeichnisse vorkommenden Jacobus Alphaei, Simon Zelotes und Judas Jacobi Brü-

Die Zeugnisse der nachapostolischen Zeit sind viel zu unsicher, als dass durch sie die Streitfrage erledigt werden könnte; denn während *Clemens von Alexandrien* (Euseb. h. e. II, 1: δύο δὲ γέγονασιν Ἰάκωβοι· εἰς ὁ δίκαιος —, ἕτερος δὲ ὁ — καρατομηθεὶς) und *Hieronymus* für die Identität zeugen, unterscheiden die *apostolischen Constitutionen* (II, 55. VI, 12. 14; an der letzten Stelle werden nach der Aufzählung der 12 Apostel noch genannt: Ἰάκωβός τε ὁ τοῦ κυρίου ἀδελφὸς καὶ Ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος καὶ Παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος) und *Eusebius* (Comment. zu Jes. 17, 5 bei Montfaucon coll. nova patr. II., pag. 422; Hist. eccles. 1, 12. 7, 19) den Bruder des Herrn bestimmt von dem Apostel. Die Aussage des *Hegesippus* (bei Euseb. 4, 22), auf die sich *Credner* gegen, *Kern* und *Lange* für die Identität berufen, beweist diese nicht *); auch die Mittheilung

der gewesen seien, und zwar dieselben, welche Brüder Jesu genannt werden. Dass diess aber mit der neutestamentlichen Erzählung Matth. 12, 46 (Mark. 3, 31, Luk. 8, 19), sowie mit der Angabe des Johannes Kap. 7, 3. 5 streitet, ist offenbar, denn verhält es sich so, wie *Lange* meint, so hätte an diesen Stellen nur von *einem* Bruder des Herrn — nämlich dem Joses — die Rede sein können. — *Guericke* nimmt dagegen an, dass nur *Jacobus Alphaei* mit dem *Jakobus*, der als einer der Brüder Jesu bezeichnet wird, identisch sei; bei dieser Annahme ist es allerdings denkbarer, dass die Brüder Jesu von den Aposteln unterschieden werden, da dann doch wenigstens drei derselben ausserhalb des Apostelkreises standen; allein dann ist auch zugegeben, dass *zwei* Brüder des Herrn gleiches Namens waren mit *zwei* Aposteln. Giebt man aber diess zu, warum soll dann nicht auch des Herrn Bruder *Jakobus* von dem gleichnamigen Apostel unterschieden werden? —

*) Die Stelle lautet: μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θεοῦ αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. Bei dieser Stelle ist die Auslegung des αὐτοῦ, des πάλιν u. des δεύτερον zweifelhaft. *Kern* u. *Lange* beziehen αὐτοῦ auf ὁ κύριος; verbinden πάλιν eng mit ὁ ἐκ θεοῦ αὐτοῦ u. ziehen δεύτερον zu ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου; allein αὐτοῦ kann — wie *Credner* bemerkt — auch auf Ἰάκωβον gehen und πάλιν mit καθίσταται ἐπίσκοπος und δεύτερον mit ὃν προέθεντο (*Credner*) verbunden werden. Wird αὐτοῦ auf Ἰάκωβον bezogen, so ist *Jakobus* dadurch als „eigentlicher“ Bruder Jesu bezeichnet, da an einer andern Stelle (Euseb. h. e. 3, 32) von *Hegesipp* *Simeon* der Sohn des *Klopas* zugleich der Sohn des Oheims Jesu genannt wird; wird es dagegen auf ὁ κύριος bezogen, so ist dadurch über die Verwandtschaft des *Jakobus* mit *Jesus* nichts ausgesagt; es kommt also auf die Auffassung von πάλιν und δεύτερον an. Es lässt sich nicht leugnen, dass πάλιν sich natürlicher dem καθίσταται ἐπίσκοπος anschliesst, als den unmittelbar darauf folgenden Worten,

des *Hieronymus* aus dem Hebräer-Evangelium (*Hieron. de vir. illustrib. cap. 2*), lässt sich nicht mit voller Sicherheit für dieselbe anführen; und noch weniger die Stelle in den clementinischen Homilien Homil. 11, 35, wo das dem *Ἰακώβῳ* hinzugefügte *τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου* daraus erklärt werden kann, dass die Bezeichnung: *ἀδελφ. τ. κυρ.* ein stehender Beiname des Jakobus geworden war. — Wie sich spätere Kirchenväter die Sache gedacht haben, kann offenbar weder für, noch gegen die Identität etwas beweisen.

Bei der Annahme der Identität kann die Bezeichnung: *ἀδελφός* nicht in ihrer nächsten, eigentlichen Bedeutung verstanden werden. Die seit *Hieronymus* vorherrschende Ansicht ist, dass die sog. *ἀδελφοί* Vettern Jesu waren, nämlich die Söhne der Schwester der Mutter Jesu, welche wie diese Maria hiess und die Frau des Klopas (= Alphäus) war. Diese Ansicht stützt sich auf die Auslegung von Joh. 19, 25, nach welcher die Worte: *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* als Apposition zu dem vorherg.: *ἡ ἀδελφή τῆς μητρὸς αὐτοῦ* genommen werden; und die sich schon bei *Theodoret* findet: *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου ἐκαλεῖτο μὲν, οὐκ ἦν δὲ φύσει. — τοῦ Κλωπᾶ μὲν ἦν υἱὸς, τοῦ δὲ κυρίου ἀνεψιὸς· μητέρα γὰρ εἶχε τὴν ἀδελφὴν τῆς τοῦ κυρίου μητέρος.* — Die richtige Auffassung jener Stelle nimmt dieser Ansicht jedoch jeden sichern Halt. — Deshalb hat *Lange* (in Herzog's Real-Encyclopädie) statt ihrer die Ansicht aufgestellt, dass, da nach *Hegesipp* Klopas ein Bruder des Joseph gewesen, die sog. *Brüder* Jesu eigentlich seine *Stiefvettern* waren, nach dem frühen Tode des Klopas aber von Joseph adoptirt und

da es im letzteren Falle streng genommen heissen würde, dass Symeon zum zweitenmale Bischof geworden sei; *δεύτερον* aber kann mindestens eben so gut mit *ὃν προέθεντο* (in dem Sinne: „den Alle zum zweiten Bischöfe machten“) als mit *ὄντα ἀνεψ. τ. κυρίου* verbunden werden. — Die Erklärung von *Credner* steht also der von *Kern* und *Lange* nicht nach, sondern erscheint um so mehr als die wahrscheinlichere, als *Hegesipp* den Jakobus sonst einfach als Bruder des Herrn bezeichnet — und nirgends andeutet, dass derselbe ein Apostel gewesen sei, — ihn vielmehr in den Worten: *διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος.* — — *Ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο*, von den Aposteln wenigstens zu unterscheiden scheint. — Nach *Heges.* war Klopas ein Bruder Joseph's (*Eus. III, 11*), Symeon also, als Sohn des Klopas, ein *ἀνεψιὸς τοῦ κυρίου*. — Ob diese Notiz richtig ist, muss freilich dahingestellt bleiben; im N. T. findet sie keinen Halt, da hier als die Söhne des Klopas (= Alphäus) nur Jakobus und Joses genannt werden. —

so wirklich Brüder Jesu geworden seien. Dieser Annahme aber fehlt jeder sichere Grund; denn, wenn auch die Nachricht des Hegesipp richtig ist, so weiss die Tradition doch nichts von dem frühen Tode des Klopas und der Adoption seiner Kinder durch Joseph. Bei der Leugnung der Identität ist ἀδελφός im eigentlichen Sinne zu verstehen. *Thiersch* (Krit. d. neu-test. Schriften S. 361. 430 ff.) folgt der — seiner Vermuthung nach in dem Evangelium der Hebräer enthaltenen — bereits von Origenes (in Matth. XIII.) angeführten Meinung, dass die „Brüder Jesu“ Kinder Joseph's aus einer ersten Ehe desselben waren; allein *Wiesinger* macht mit Recht dagegen geltend, dass sie bei Origenes als eine solche erscheine, die „zu seiner Zeit keineswegs gäng und gäbe war“. Sie verdankt ihren Ursprung wahrscheinlich der Scheu, der Maria die beständige Virginität abzusprechen, wie auch *Thiersch* gesteht, „dass es ihm nicht gleichgültig sei, ob die Mutter des Herrn ἀεὶ παρθένος geblieben sei“. Dies Gefühl haben jedoch die Evangelisten nicht gehabt, denn sonst würden Matthäus u. Lukas von der Maria nicht gesagt haben: ἔτεκε τὸν υἱὸν αἰτῆς τὸν πρωτότοκον, wodurch die Geburt späterer Kinder nicht nur als möglich, sondern sogar als wirklich bezeichnet ist. Verhielte es sich anders, so würde im N. T. doch wohl eine Hindeutung darauf vorkommen, dass Joseph sich als *Wittwer* mit Maria verhelichte oder dass die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ nicht die Kinder der Maria gewesen seien. — Nach dem N. T. sind die Brüder Jesu — zu denen auch Jakobus gehörte — Kinder der Maria, welche diese nach der Geburt Jesu in der Ehe mit Joseph geboren hat; wie dies mit Recht von *Herder*, *Credner*, *Meyer*, *de Wette*, *Wiesinger* u. A. anerkannt ist. —

In dem, was die Evangelien über die Brüder Jesu berichten, wird Jakobus nicht besonders ausgezeichnet; sein Verhalten ist daher auch nicht von dem der übrigen verschieden zu denken. — Wiewohl durch ihre Geburt mit Jesu eng verbunden, erkennen sie seine höhere Dignität nicht an; so dass Jesus mit Bezug auf sie sagte: οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ (Matth. 13, 57). Mit Unrecht schliesst *Lange* (in Herzog's Real-Encykl.) aus Joh. 2, 12, wo sie zuerst erwähnt werden, dass „schon beim Beginn der Laufbahn Jesu der Brüdernkreis dem Jüngerkreise geistig (d. h. im Glauben) verwandt war“; denn damals hatten sich die Brüder nicht den *Jüngern* angeschlossen, sondern sie gingen von Kana mit nach Kapernaum wegen ihrer Zugehörigkeit zu der Mutter.

Später finden wir sie getrennt von den Jüngern, s. Mark. 3, 21. 31. (Matth. 12, 46. Luk. 8, 19.) *); sie gehen mit der Mutter nach dem Hause, wo Jesus sich befindet, weil sie ihn, in der Meinung, dass er wahnsinnig geworden sei, mit sich nach Hause nehmen wollen, was offenbar kein Zeichen ihres Glaubens, sondern ihres Unglaubens ist **). Nach dem Speisewunder sind sie, als das Fest der Laubhütten nahe war, mit Jesus in Galiläa; dass sie auch damals nicht glaubten, wird von Johannes (Ev. 7, 5.) ausdrücklich bezeugt. — Erst nach der Himmelfahrt Jesu treffen wir sie als gläubige Jünger des Herrn in enger Gemeinschaft mit den Aposteln. Wann die Umwandlung mit ihnen vorgegangen, wird nicht berichtet; doch lässt sich daraus, dass Jesus am Kreuze seine Mutter als eine Verlassene der Fürsorge des Johannes übergibt, vermuthen, dass sie auch damals noch nicht geschehen war. Wahrscheinlich war es für Jakobus entscheidend, dass der Herr ihm nach seiner Auferstehung erschien (1 Kor. 15, 5); und seine Bekehrung zog dann die der übrigen Brüder nach sich, was bei seinem hervorragenden Charakter sehr denkbar ist. Schon frühzeitig gewann Jakobus in der Gemeinde zu Jerusalem eine solche Stellung, dass er als deren Haupt erschien (um 44 n. Chr.); doch ist dieselbe nicht als die eines von den Presbytern unterschiedenen Bischofs anzusehen; sondern er war einer der Presbyter (Apgesch. 15, 22. 23), dem nicht eine besondere Amtsgewalt, sondern seine Persönlichkeit ein höheres Ansehen verlieh. An der Verhandlung zu Jerusalem (im Jahre 50, Apgesch. 15.) nahm

*) Diese Begebenheit fand, dem übereinstimmenden Berichte der Synoptiker zufolge, *nach* der Auswahl der Zwölf statt; Markus lässt sie unmittelbar auf diese folgen. Zu ἔλεγον γὰρ V. 21 ergänzt Meyer (z. d. St.) aus dem Vorherg. als Subject; οἱ παρ' αὐτοῦ; und Lange findet darin eine „List“ der Angehörigen Jesu, um ihn aus der ihm drohenden Gefahr des Todes zu retten (!). Natürlicher ist es das allgemeine Subject hinzuzudenken: = „denn man sagte“; und anzunehmen, dass die Angehörigen diesem Gerüchte Glauben schenkten; daher: ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν. — Zu ἐξῆλθον supplirt Meyer: „von Nazareth“; allein wahrscheinlich wohnte die Familie damals nicht mehr in Nazareth, sondern in Kapernaum; denn Mark. 6, 3. sagen die Nazarener *nur* von den *Schwestern*, nicht aber von der Mutter und den Brüdern, dass sie bei ihnen wohnten; (vgl. auch Matth. 13, 55). —

**) Auch Lange findet in der Aufforderung der Brüder zwar ein Zeichen des Unglaubens; aber — durchaus willkürlich — des Unglaubens einer *Begeisterung*, die noch nicht zur Hingebung verklärt ist. —

er nicht nur thätigen Antheil, sondern seine Stimme gab auch den Ausschlag. Man kann seinen Rath, demgemäss der definitive Beschluss gefasst ward, nicht eigentlich einen vermittelnden nennen; denn die Frage, ob die gläubig gewordenen Heiden beschnitten werden müssten, konnte nur verneint oder bejaht werden. Jakobus verneinte die Frage, wobei er sich aber nicht auf eigene Erfahrungen, auch nicht auf die Mittheilungen des Paulus und Barnabas, sondern auf die vom Petrus erzählte Thatsache Gottes, worin er den Anfang der Erfüllung bestimmter λόγοι τῶν προφητῶν erkannte, stützte. Wenn er dabei den Heidenchristen das ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος zur Pflicht gemacht wissen will, so doch nicht in dem Sinne, wie die Judaisten ihnen die Haltung des Gesetzes zur Pflicht machten und wenn er sich dabei auf die an jedem Sabbath in den Synagogen auch der heidnischen Städte stattfindende Vorlesung des Moses beruft, so deutet er dadurch an, dass er der heidenchristlichen Freiheit *die* Gränzen — aber auch *nur* die Gränzen — gezogen wissen will, innerhalb welcher sie sich nothwendig halten müssten, wenn es den Judenchristen möglich sein sollte, mit ihnen in brüderlicher Gemeinschaft zu leben. Die Anerkennung nicht nur des Heidenchristenthums, sondern auch der ἀποστολή des Paulus an die Heiden von Seiten des Jakobus giebt sich Gal. 2, 7 ff. zu erkennen; doch folgt daraus nicht, dass er ganz in die Anschauungsweise des Paulus eingegangen sei; nach Gal. 2, 12 nahmen die dort genannten τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου Anstoss daran, dass Petrus und die übrigen Judenchristen μετὰ τῶν ἐθνῶν assen. Dass dieselben nicht eigentlich von Jakobus, sondern nur von Jerusalem kamen, dass sie wenigstens nicht Abgeordnete des Jakobus gewesen seien, oder dass sie sich schroffer ausgesprochen hätten, als es im Sinne des Jakobus lag, wird in der Relation des Paulus durch nichts angedeutet. Der Einfluss, den sie auf Petrus und sogar auf Barnabas und die übrigen Judenchristen in Antiochien üben, weist vielmehr darauf hin, dass ihnen ihr Wort als das des Jakobus galt. Jakobus konnte es auch für ungehörig halten, dass sie mit den Heiden assen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen; denn warum hätte er nicht, wenn er auch die durch den Glauben geheiligten Heiden, die überdies durch die Beobachtung des vierfachen ἀπέχεσθαι in Verbindung mit Moses standen, als Brüder in Christo anerkannte, doch einen Unterschied zwischen den Juden und den Heiden nicht beachtenden Verkehr der Judenchristen mit den *Heiden*

(μετὰ τῶν ἔθνῶν ist nämlich im *eigentlichen* Sinne des Wortes, nicht = „mit den Heidenchristen“ zu nehmen) für unstatthaft halten können? — Wie sehr es dem Jakobus daran lag, dass jede ἀποστασία der Juden von Moses vermieden werde und dass die Heidenchristen bei jenem vierfachen ἀπέχεσθαι blieben, erhellt auch aus Apgesch. 21, 17—26; verlangt er doch von Paulus ein Zeichen zur Bezeugung, dass er nicht aufgehört habe, das Gesetz zu halten (τὸν νόμον φυλάσσειν). Daraus, dass Paulus dieser Aufforderung genügt, geht hervor, dass er der Anschauungsweise des Jakobus nicht nur nicht feindlich entgegentritt, sondern sie respectirt, dass er in ihr also auch nicht einen eigentlichen Gegensatz gegen sein Princip erkennt. Diess hätte nothwendig der Fall sein müssen, wenn Jakob. das Halten des Gesetzes in demselben Sinne geltend gemacht hätte, wie die judaistischen Christen, gegen die Paulus so oft und so entschieden polemisiert. Dem Jakobus galt demnach das Gesetz nicht als ein noch neben und ausser dem Glauben nothwendiges Mittel zur Rechtfertigung, sondern als die von Gott dem Volke Israel gesetzte Norm des Lebens, nach der sich das gläubige Israel im *freien Gehorsam des Glaubens* zu richten habe. So war und blieb Jakobus in seinem Glauben an Christus ein wahrhaftiger *Jude*, ohne jedoch zu verkennen, dass das Christenthum nicht bloss die Verklärung des Judenthums sei, sondern durch dasselbe auch den Heiden der Israel verheissene Segen zu Theil werde — ohne dass diese unter das Gesetz Israels gestellt würden. Die Stellung des Jakobus zum mosaischen Gesetze war hiernach eine andere, als die des Paulus. Denn während dieser sich bewusst war, in Christo dem Gesetze abgestorben (μὴ ὢν ὑπὸ νόμον 1 Kor. 9, 20) zu sein, so dass es ihm freistünde, den Juden zu sein ὡς Ἰουδαῖος, den ἀνόμοις aber ὡς ἄνομος, wiewohl jederzeit ἐννομος Χριστῶ, so erachtete jener es als eine heilige Pflicht in Christo das Gesetz zu halten, welches Gott seinem Volke durch Moses gegeben hatte *). In diesem Gesetzesgehorsam bewies Jak.

*) Paulus und Jakobus nahmen gewiss schon vor ihrer Bekehrung zu Christus eine verschiedene Stellung zum Gesetze ein. Jener sah es — seinem Pharisäismus gemäss — als das Mittel an, die Gerechtigkeit zu erlangen; in seinem Ringen darnach empfand er es als einen ζυγος, der ihn niederdrückte; Jakobus dagegen war gewiss einer der Frommen, denen im Glauben an den von Gott mit seinem Volke geschlossenen Gnadenbund das Gesetz — als Zeugniss dieses Bundes — das Wort der göttlichen Liebe war; und darum hatte er seine Freude und seinen Trost daran (vgl.

eine solche Gewissenhaftigkeit, dass er selbst bei den Juden den Beinamen des Gerechten führte. — Bei dieser seiner Eigenthümlichkeit ist es nicht zu verwundern, dass das judaistische Christenthum sich vorzugsweise an ihn anlehnte, und dass die judaistische Tradition seinem Bilde immer mehr solche Züge lieh, durch die er als ein Ideal jüdischer Heiligkeit erscheint. Nach der Schilderung des *Hegesippus* (Euseb. h. e. 2, 23) war er von Geburt an ein Nasiräer, führte er ein ascetisches Leben, indem er sich nicht mit Oel salbte und sich nicht badete, auch nicht wollene, sondern nur leinene Kleider trug, war es ihm vergönnt in das Heiligthum zu gehen und betete er beständig auf den Knien für das Volk um Vergebung und zwar so anhaltend, dass seine Kniee dickhäutig wurden, wie bei einem Kameel. — Mag diese Schilderung auch einige wahre Züge enthalten, so kann sie doch, wie auch meistens zugestanden wird, von „bedenklichen Uebertreibungen“ (*Lange*) nicht freigesprochen werden. Noch weiter gehen die ebionitischen Mittheilungen; in den Clementinen wird er über alle Apostel gestellt und zum Bischof der ganzen Christenheit erhoben; ja, man wusste sogar nach *Epiphanius* (haeres. XXX. 16) von seiner Himmelfahrt zu erzählen; und selbst *Epiphanius* meint, dass er nicht nur alljährlich ins Allerheiligste gegangen sei, sondern auch das Diadem eines Hohenpriesters getragen habe. —

§. 2.

Leser des Briefes.

Der Inhalt des Briefes zeugt dafür, dass er an *Christen* gerichtet ist. Nicht nur redet der Verfasser, der sich durch die Bezeichnung: κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος entschieden als Christ zu erkennen giebt, die Leser durchgehends als seine „Brüder“, (auch als seine „geliebten Brüder“) an, sondern er hebt es auch an mehreren Stellen bestimmt hervor, dass sie mit ihm auf demselben Glaubensgrunde stehen: Kap. 1, 18 sagt er, dass Gott sie (ἡμεῖς) durch das Wort der Wahrheit gezeugt habe; Kap. 2, 1 erinnert er sie an den durch Jesum Christum gewirkten Glauben an die δόξα; Kap. 2, 7 spricht er von dem guten Namen (d. i. der Name Jesu Christi), der über sie genannt

Ps. 119, 92. 19, 8—11). Paulus fand seinen Frieden — als er sich in Christo vom Gesetze frei wusste; Jakobus als er in Christo die Kraft zum völligen Gehorsam des Gesetzes in sich empfand.

sei; Kap. 5, 7 ermahnt er sie zur Geduld unter der Hinweisung auf die Nähe der Parusie des Herrn und Kap. 2, 14 ff. setzt er deutlich voraus, dass sie mit ihm einen und denselben Glauben haben. Dazu kommt, dass, wenn der Verf. als *δοῦλος* Christi an *Nichtchristen* geschrieben hätte, sein Schreiben nur die Tendenz hätte haben können, sie zum Glauben an Christus zu führen; von einer solchen Tendenz findet sich aber in dem Briefe auch nicht die geringste Spur. Hiermit scheint allerdings die in der Aufschrift des Briefes befindliche Bezeichnung der Leser als: *αἱ δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ* in Widerstreit zu stehen, da dieselbe im eigentlichen Sinne den ausserhalb Palästina, unter den Heiden zerstreut lebenden *Juden* eignet. Mit diesem Namen können nicht „*die Christen überhaupt*“, sofern sie „*das geistliche Israel*“ (im Gegensatze gegen *ὁ Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* 1 Kor. 10, 18; vrgl. Gal. 6, 16) sind, bezeichnet werden, denn dazu hat er ein zu bestimmt nationales Gepräge (viel mehr als der Ausdruck: *ἐκλεκτοὶ παρ' ἐπίδημοι διασπορᾶς* 1 Petr. 1, 1), zumal nichts hinzugefügt ist, was über die Schranken der Nationalität hinausweist. Der scheinbare Widerstreit löst sich durch die Annahme, dass der Brief allerdings an Juden, aber an *die* Juden, welche die Glaubensbrüder des christlichen Verfassers sind, d. h. an Judenchristen gerichtet sei. Zwar umfasst der Name an sich die gesammten Juden in der Diaspora und nicht bloss einen Theil derselben, allein dem Verf. konnten nur diejenigen im vollen Sinne des Wortes *Juden* sein, welche an den Messias derselben, durch den das Judenthum erst das ward, was es sein sollte, glaubten; während die ungläubigen Juden sich durch ihren Unglauben von dem erwählten Israel ablösten. Auch ist zu bedenken, dass eine scharfe Scheidung zwischen dem im Judenthum wurzelnden Christenthum und dem zum Christenthum berufenen Judenthum nicht von Anfang an stattfand, sondern sich erst allmählich durch das Eintreten verschiedener historischer Verhältnisse vollzog; woraus jedoch — aus den oben angeführten Gründen — nicht zu folgern ist, dass der Brief nicht bloss an die bekehrten, sondern auch an die noch unbekehrten Juden geschrieben sei, wie *Credner*, *Guericke* u. A. annehmen*). — Die Bestimmung des Briefes

*) Zwar redet der Verf. auch direkt die *Reichen*, die den Christen feindselig gegenüber standen, an; allein daraus folgt nicht, dass er sein Schreiben im eigentlichen Sinne auch an sie gerichtet hat; es erklärt sich diess vielmehr aus der Lebendigkeit des

an *Judenchristen* ergiebt sich auch aus Kap. 2, 2, wo der Versammlungsort der Gemeinde συναγωγή heisst; aus 2, 19, wo der Monotheismus hervorgehoben ist; aus 5, 12, wo das leichtfertige Schwören mit den bei den Juden gebräuchlichen Formeln verboten wird, und aus 5, 14, wo der Gebrauch des Salbens mit Oel erwähnt wird; aber nicht dies allein, sondern auch alle die ethischen Missstände, die der Verf. rügt, sind der Art, dass sie auf den fleischlich-jüdischen Sinn, als ihre Wurzel, zurückweisen (*Wiesinger, Schaff, Thiersch* u. A.). — Das in den Gemeinden herrschende träge Sichverlassen auf eine der Werke ermangelnde πίστις kann nicht als Instanz dagegen geltend gemacht werden, da dies gerade dem jüdischen Charakter entspricht; denn seinem Wesen nach ist es nichts anderes als die pharisäische Zuversicht auf den dem Volke Israel von Gott durch das Gesetz gegebenen Vorzug vor allen andern Völkern. Wie die Juden in ihrem Gesetze die Bürgschaft der σωτηρία zu haben meinten, auch ohne wirkliche Bethätigung des Gesetzes (vergl. Röm. 2, 17 ff.), so diese Christen in ihrer πίστις, wiewohl sie der Werke derselben ermangelten; *) dass die Juden auch in späterer Zeit noch eine falsche Zuversicht auf ihre Gotteserkenntniss setzten, bezeugt Justin, der (Dial. p. 370 ed. Col.) von ihnen sagt: οἱ λέγουσιν, ὅτι καὶ ἁμαρτωλοὶ ὄντες, θεὸν δὲ γινώσκουσιν, οὐ μὴ λογίσσεται αὐτοῖς ἁμαρτίαν. — Zwar wird in dem Briefe nicht hervorgehoben, dass die Leser sich eine ängstlich-genaue Beobachtung der rituellen Vorschriften des mosaischen Gesetzes angelegen sein liessen, allein eine falsche Werthschätzung der äusserlichen θρησκεία fehlte nach 1, 22 ff. bei ihnen keineswegs; womit sich auch bei ihnen — wie bei den Juden — ein fanatischer Eifer (ὄργη) verband. — Der Zustand dieser judenchristlichen Gemeinden, wie er sich aus dem Briefe ergiebt, war folgender: Sie waren mannigfachen Anfechtungen (πειρασμοῖς ποικίλοις) ausgesetzt, indem ihre Glieder als Arme (ταπεινοί, πτωχοί) um ihres Glaubens willen (Kap. 2, 6. 7.) von den Reichen bedrückt wurden. Diese Verfolgungen ertrugen sie aber nicht mit der Geduld,

Geistes, in welcher der Verf. dieselben, deren Verhalten den Lesern seines Briefes in zwiefacher Weise Versuchung (πειρασμός) bereitete, als gegenwärtige vor sich sieht, und an die er deshalb auch — um seiner Leser willen — geradezu das Wort richtet; wie es ja auch die Propheten so oft in ihren Reden gegen die Feinde Israels thaten. —

*) *Thiersch*: „Was Jak. im Auge hat, ist lediglich jüdischer Orthodoxismus, der sich als todter, unfruchtbarer Gottes- u. Messiasglauben unter den Judenchristen geltend machte“. —

die dem wahren Christen die Krone des Lebens verbürgt; sie dienten ihnen vielmehr zu einer inneren Versuchung, deren Schuld sie jedoch nicht in sich selbst, in ihrer ἐπιθυμία, sondern in Gott suchten. — Statt im Glauben um die Weisheit, die ihnen noth that, zu beten, ergaben sie sich dem Zweifel, der sie mit dem christlichen Lebensprinzip in Widerstreit setzte. Indem ihre ταπεινότης ihnen als eine Schmach erschien, sahen sie sehnsüchtig nach dem Glanze irdischer Herrlichkeit hin und zogen der Welt Freundschaft der Freundschaft Gottes vor, weshalb sie auch selbst in ihren gottesdienstlichen Versammlungen den Reichen schmeichelten, die Armen dagegen geringschätzig behandelten. Die der Weltfreundschaft dienende Weltlust ward zugleich die Quelle bitteren Streites unter ihnen, in welchem sie wider einander murrten und sich in leidenschaftlichem Eifer mit heftigen Worten einander meisterten. Diese Streitigkeiten waren schwerlich „theologische Verhandlungen und Schulgezänk“ (*Reuss*) oder „Lehrzwistigkeiten“ (*Schmid*), denn darauf weist in dem Briefe nichts hin, sondern sie betrafen das praktische Leben, nämlich vorzugsweise das Verhalten in und mit der Welt. Wie die Juden meinten, dass es ihnen gebühre, das herrschende Volk der Erde zu sein, dem alle Herrlichkeit der Welt gehöre, so wollten auch Viele in diesen Gemeinden die den Christen verheissene Herrlichkeit schon auf dieser Erde in weltlicher Weise besitzen und geriethen darüber mit den „demüthigen Brüdern“ in Streit, die sich dann ihrerseits wieder zu leidenschaftlichem Zorne gegen das hoffärtige Wesen jener fortreissen liessen. In ihrem Weltdienste wollten sie allerdings nicht aufhören Christen zu sein, meinten sie doch um ihrer πίστις willen des δικαιούσθαι im Gerichte (ἐν τῷ κρίνεσθαι) gewiss sein zu können; allein diese πίστις war ihnen etwas durchaus Aeusserliches geworden, was bei ihnen wohl einen fanatischen Eifer (wie bei den Juden das Gesetz), aber nicht das *Werk* des Glaubens, das einerseits in dem τηρεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ κόσμου, andererseits in der Uebung barmherziger Liebe besteht, erzeugte. Doch waren nicht Alle dem christlichen Leben in dieser Weise entfremdet; es gab unter ihnen noch Jünger des Herrn, die ταπεινοί waren und sein wollten, aber der Weltdienst war in ihrer Mitte doch so herrschend geworden, dass auch diese darunter litten; deshalb ergeht die ermahnende und warnende Rede des Briefes an Alle, jedoch so, dass je nachdem sie sich vorzugsweise an die Einen oder die Andern wendet, auch der Ton derselben bald ein

milderer, bald ein strengerer ist, Alle aber als ἀδελφοί an-geredet werden, ausser den *Reichen*, die gerade dadurch als solche markirt sind, die nicht in, sondern ausserhalb der Gemeinde standen, für welche der Brief bestimmt ist. —

Diese Gemeinden befanden sich, der Aufschrift des Briefes zufolge, ausserhalb Palästina's; doch ist es möglich, dass der Verf. auch die *in* dem Lande — nur ausserhalb Jerusalem's — befindlichen Gemeinden in den dort gebrauchten Namen mit eingeschlossen hat; ausserdem ist vornehmlich an die Judenchristen in Syrien, aber auch weiterhin im Oriente zu denken, während es im Abendlande schwerlich judenchristliche Gemeinden gab.

§. 3.

Inhalt und Charakter des Briefes.

Der Brief beginnt in Betreff der πειρασμοί, welche die Leser zu erdulden haben, mit der Ermahnung, dass sie dieselben für Freude erachten, in ihnen Geduld beweisen und um die ihnen mangelnde Weisheit im Glauben beten sollen, woran sich eine Warnung vor dem Zweifel knüpft. Dem *Reichen* wird das Gericht Gottes verkündigt; dem Demüthigen dagegen, der geduldig ausharret, die Krone des Lebens verheissen (1, 1—12). Unmittelbar darauf folgt die Warnung, die innere Versuchung, die in der eigenen ἐπιθυμία wurzelt, nicht von Gott herzuleiten, da von Gott vielmehr alle *gute* Gabe komme, wie namentlich die neue Geburt durch das Wort der Wahrheit (1, 13—18). Hieran wird die Ermahnung geknüpft: schnell zu sein zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorne. Diese Ermahnung bildet die Basis für die folgenden. Das Erste: „schnell zum Hören“, wird näher dahin bestimmt: mit Sanftmuth das Wort, das die Seelen selig machen kann, aufzunehmen, und zwar so, dass man es nicht an der Bethätigung des Wortes durch die Werke der barmherzigen Liebe und durch Bewahrung vor der Welt fehlen lasse (1, 19—27). Mit specieller Berücksichtigung der bei den Gemeindeversammlungen vorkommenden Schmeichelei gegen die Reichen und geringschätzigen Behandlung der Armen, wird den Lesern die Sünde der Prosopolepsie vorgehalten und ihnen eingeschärft, dass wer das Gesetz in *einem* Gebote übertrete, desselben ganz schuldig sei und dass den Unbarmherzigen ein unbarmherziges Gericht treffen werde

(2, 1—13), worauf dann hervorgehoben wird, dass es thöricht sei, sich eines Glaubens zu getrösten, der ohne Werke, also todt an ihm selber sei. Ein solcher Glaube sei nichts nütze; denn aus den Werken, und nicht aus dem Glauben allein werde der Mensch gerechtfertigt, wie auch das Beispiel des Abraham und der Rahab zeige (2, 14—26). — Ohne Uebergang lässt der Verf. eine ernste Warnung vor eitler Lehrsucht folgen, die offenbar auf 1, 19: langsam zum Reden, langsam zum Zorne zurückweist; die Warnung wird mit der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit die Zunge zu zügeln begründet und dann im Gegensatze gegen die Weisheit der Welt, die voll bitterm Eifers ist, die himmlische Weisheit gepriesen (3, 1—18). Mit scharfer Rede züchtigt der Verf. darauf seine Leser wegen ihrer in der Weltlust begründeten Streitigkeiten und ermahnt sie sich vor Gott zu demüthigen und sich unter einander nicht zu richten (4, 1—12). Dann wendet er sich an diejenigen, welche im Uebermuth des Besitzes ihrer Abhängigkeit von Gott vergessen, weist sie auf die Flüchtigkeit des menschlichen Lebens hin, knüpft daran eine strenge Apostrophe an die Reichen, denen er das gewisse Gericht Gottes verkündigt (4, 13 — 5, 6) und ermahnt seine Leser unter Hinweisung auf alttestamentliche Vorbilder zu einer in Liebe ausharrenden Geduld, da die Parusie des Herrn nahe sei (5, 7—11). Nach einer kurzen Warnung vor dem leichtsinnigen Schwören (5, 12), giebt der Verf. eine Anweisung wie die Kranken sich zu verhalten haben, wobei er zu gegenseitigem Sündenbekenntniss und unter Hinweisung auf das Exempel des Elias zu gegenseitiger Fürbitte ermahnt und schliesst sein Schreiben damit, dass er den Segen, der in der Bekehrung eines Sünders liegt, hervorhebt (13—20).

Dieser Brief ist nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern an einen Cyclus von Gemeinden (nämlich nach §. 2 an die judenchristlichen Gemeinden ausserhalb Palästina's oder Jerusalems) gerichtet, weshalb er mit der Aufnahme in den Kanon den sog. *ἐπιστολαῖς καθολικαῖς* beigezählt ward, wodurch jedoch über die demselben eigenthümliche innere Richtung nichts bestimmt ist. *) Denn wenn den 7 ka-

*) Ueber den Namen: *ἐπιστολαὶ καθολικαὶ* s. die Einll. ins N. T. Das Wahrscheinlichste ist, dass *καθολικός* synonym mit *ἐγκύκλιος* ist: dass der 2. u. 3. Br. des Joh. ihnen beigezählt ward, hat seinen Grund nur darin, weil der 1. Br. ihnen angehörte und sie sich diesem leicht anschlossen; vrgl. auch *Herzog's Real-Encyklopädie* s. v. „katholische Briefe.“ —

tholischen Briefen dieser Name auch mit Bezug auf die bereits vorhandene Sammlung der Paulinischen Briefe gegeben ward, so rechtfertigt sich doch nicht die Meinung *Kern's* (Commentar, Einleit.), dass die Zusammenfassung dieser Briefe unter jenem Namen auf eine *innere* Verwandtschaft derselben, die in der innern Beziehung auf des Paulus Lehre und Richtung besteht, hinweist. — Als ein encyclischer Brief berücksichtigt derselbe nur die Gemeindeverhältnisse, nicht aber persönliche Beziehungen. Was seinen Inhalt betrifft, so ist er entschieden *ethischer*, nicht dogmatischer Natur, und diess nicht bloss sofern er nur auf die ethischen Missstände in den betreffenden Gemeinden eingeht, sondern auch das Christenthum nur nach seiner ethischen Seite hin ins Auge fasst. Eigenthümlich ist es, dass das Evangelium, das Wort der Wahrheit, durch welches Gott die neue Geburt bewirkt und von dem es heisst, dass es die Kraft habe die Seelen selig zu machen, als *νόμος* bezeichnet wird. Allerdings wird dieser *νόμος* dadurch, dass er als *τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας* näher charakterisirt wird, von dem alttestamentlichen *νόμος*, der nur gebietet, ohne die Kraft des freien Gehorsams zu verleihen, unterschieden; zugleich aber spricht sich in jener Bezeichnung die Ueberzeugung des engsten Zusammenhanges des Christenthums mit dem Judenthum aus, indem als der Inhalt dieses neutestamentlichen *νόμος* derselbe *νόμος βασιλικός* gesetzt wird, der auch den wesentlichen Kern des Gesetzes der alttestamentlichen Oekonomie bildet. Fasst man beides zusammen, so ergiebt sich, dass nach der Anschauung des Verf. einerseits der Christ vermittelt der *πίστις*, durch welche das Wort der Wahrheit dem Gemüthe eingepflanzt wird, in ein neues Verhältniss zu Gott getreten ist (und insofern ist ihm das Christenthum eine neue Schöpfung), andererseits der Schwerpunkt des Christenthums darin liegt, dass in demselben eine solche *ποίησις* ermöglicht ist, in welcher der Mensch *μακάριος* ist und der zukünftigen *σωτηρία* gewiss sein kann (und insofern ist ihm das Christenthum das verklarte Judenthum). Darum kann der Verf. einer *πίστις*, welche ohne *ἔργα* ist, auch keine Bedeutung zuschreiben und darum ist es ihm natürlich, alles Gewicht auf die *ἔργα*, d. h. auf die Werke, welche aus dem Glauben hervorgehen, zu legen. Doch thut er dies weder in dem Sinne, als ob der Mensch durch seine *ἔργα* in jenes neue Verhältniss zu Gott gesetzt wird, denn nur *in* diesem Verhältnisse kann er jene Werke thun; noch auch in dem Sinne, als ob er sich durch dieselben die *σωτηρία* oder das *δικαιοῦσθαι* im Gerichte (*ἐν τῷ κρίνε-*

σθαι) verdienen könne, denn Jak. erkennt nicht, dass auch der Gläubige ein Sünder bleibt und dass er deshalb im zukünftigen Gerichte nur durch Gottes *Barmherzigkeit* freigesprochen werden kann. — Als eine Eigenthümlichkeit des Briefes ist ferner das Zurücktreten der christologischen Momente zu bemerken. Doch fehlt es dem Briefe darum nicht am entschieden christlichen Gepräge. Dieses zeigt sich nach zwei Seiten hin. Einerseits nämlich sind alle ethischen Ermahnungen — wenn auch nicht, wie es in den andern neutestamentlichen Briefen so oft der Fall ist, durch die Beziehung auf die einzelnen Heilthaten Christi — so doch durch die Hinweisung sowohl auf die Heilthat der Wiedergeburt durch das Evangelium, als auch auf die Parusie des Herrn motivirt: so dass als die Grundlage des christlich-sittlichen Lebens, wie subjectiv die πίστις, so objectiv die in Christo vermittelte Erlösungsthätigkeit Gottes gedacht ist. Andererseits aber wird Jesus Christus in diesem Briefe dieselbe Dignität beigelegt, wie sonst im ganzen N. T. Dies geschieht schon dadurch, dass der Verf. sich einen *δοῦλος* Gottes und des *Herrn* Jesu Christi nennt; ist hiebei die unmittelbare Zusammenstellung Gottes und Christi zu beachten, so nicht minder, dass dem letzteren derselbe Name wie Gott, nämlich der Name *κύριος* gegeben wird, wodurch er Gott gleichgestellt und von den Menschen specifisch unterschieden wird. Auf diese höhere Dignität Christi weist aber auch der Umstand hin, dass der Verf. mit der Parusie des Herrn das göttliche Gericht unmittelbar verknüpft denkt, ja den Herrn selbst als den Richter bezeichnet; vrgl. *Dorner*: Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. Thl. 1. S. 94 ff., *Kern*: Comment. S. 40., *Schmid*: Bibl. Theologie, Thl. 2. §. 57. 1. So fehlen also die christologischen Momente dem Briefe zwar nicht, aber darin, dass sie mehr zurücktreten, als es sonst im N. T. der Fall ist, und die einzelnen Erlösungsthatsachen, wie die Menschwerdung Christi, sein Tod, seine Auferstehung u. s. w. ganz unerwähnt bleiben, besteht eine Eigenthümlichkeit des Briefes, wodurch er sich von den übrigen neutest. Schriften unterscheidet. — Der Blick des Verf. ist weniger auf die Vergangenheit, als auf die Zukunft gerichtet, wie es der auf die praktische Bethätigung des Christenthums hinzielenden Tendenz desselben entspricht; vrgl. 1, 12. 2, 5. 14. 3, 1. 5, 1. 7. 9. — Unverkennbar findet eine Verwandtschaft zwischen dem Briefe und der Bergrede Christi statt: *Kern* nennt ihn ein Seitenstück derselben, und *Schmid* (Bibl. Theol. II. §. 60) sagt, dass er sie zu

seinem Vorbilde gehabt habe. Dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob für die Conception des Briefes die Bergrede, wie Matthäus sie überliefert, massgebend gewesen sei; es lässt sich sogar nicht nachweisen, dass der Briefsteller jenes Schriftstück selbst gekannt habe: nicht nur finden sich in jedem der beiden Schriftstücke manche Beziehungen, die dem andern fremd sind, sondern auch, wo jene zusammentreffen, ist bei gleichem Gedanken der Ausdruck doch meistens verschieden. Die Verwandtschaft besteht vielmehr darin, dass die ethisch-praktische Auffassung des Christenthums, wie sie in dem Briefe hervortritt, in völliger Uebereinstimmung mit den Gedanken steht, welche Christus in der Bergrede — wie auch in anderen Reden — ausgesprochen hat, und die sich — ehe sie schriftlich verzeichnet wurden — in ihrer ursprünglichen Ausdrucksform in der Gemeinde durch mündliche Tradition lebendig erhielten. Der in diesen Worten Christi sich kundgebende sittliche Geist des Christenthums ist es, von dem durchdrungen der Verf. des Briefes das Christenthum vorzugsweise als ein sittliches Leben anschaut, so dass ihm dagegen gewissermassen die Person Christi selbst zurücktritt: wie auch Christus da, wo er das ethische Leben des Reiches Gottes darstellt, die Beziehung auf seine Person meistens zurücktreten lässt. — Parallelstellen aus der Bergrede sind: zu Kap. 1, 2 Matth. 5, 10—12; zu 1, 4 (*ἵνα ἦτε τέλει*) Matth. 5, 48; zu 1, 5. 5, 15 ff. Matth. 7, 7 ff.; zu 1, 9 Matth. 5, 3; zu 1, 20 Matth. 5, 22; zu 2, 13 Matth. 6, 14. 15. 5, 7; zu 2, 14 ff. Matth. 7, 21 ff.; zu 3, 17. 18 Matth. 5, 9; zu 4, 4 Matth. 6, 24; zu 5, 10 Matth. 5, 3. 4; zu 4, 11 Matth. 7, 1 f.; zu 5, 2 Matth. 6, 19; zu 5, 10 Matth. 5, 12; zu 5, 12 Matth. 5, 33 ff.; Parallelstellen aus andern Reden Jesu sind besonders zu 1, 14 Matth. 15, 19; zu 4, 12 Matth. 10, 28; zu den Stellen, die den Gegensatz gegen die Reichen aussprechen: Luk. 6, 24 ff. — So wenig diese Parallelstellen eine Benutzung der synopt. Evangelien beweisen, so wenig lässt sich eine Benutzung der Paulinischen Schriften darthun; die wenigen Stellen, in welchen der Verf. mit dem 1. Briefe des Petrus zusammentrifft, sind vielmehr aus einer Bekanntschaft des Petrus mit diesem Briefe zu erklären. Dagegen ist es bemerkenswerth, dass nicht nur häufig auf Aussprüche und geschichtliche Vorbilder des A. T. zurückgewiesen ist, sondern dass mehreren Stellen offenbar entsprechende Stücke der Apokryphen des A. T. zu Grunde liegen.

Wie der Brief einerseits eine Trost- und Ermahnungsschrift für die gläubigen Brüder ist, so ist er andererseits eine Streitschrift: seine Polemik aber ist nicht gegen dogmatische Irrthümer, sondern gegen ethische Verirrungen gerichtet. Nur die Stelle Kap. 2, 14—26 scheint gegen eine falsche Lehre zu kämpfen und zwar gegen die Rechtfertigungslehre des Apostel Paulus. Wie es aber auch damit stehen mag, jedenfalls wird die Polemik auch hier im unmittelbaren Interesse des ethisch-christlichen Lebens geführt, nämlich nur zu dem Zwecke, dass die Christen sich nicht träge auf ihre werklose *πίστις* verlassen, sondern durch gute Werke einen lebendigen Glauben beweisen sollen; so dass der Satz: *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* keineswegs dazu verwendet wird, den Paulinischen Grundsatz: *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου, ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* nach der Beziehung hin, in welcher Paulus denselben aufstellt, umzustossen. Auch hier demnach, wie überall, zeigt sich der Verf. als ein Mann, der ganz dem praktischen Leben zugewandt ist und wie für sich, so für Andere als das Ziel alles Strebens eine *τελειότης* im Auge hat, die in der völligen Uebereinstimmung des Lebens mit dem göttlichen Willen besteht, zu der das Gesetz an sich nicht befähigt, die aber dem Christen dadurch, dass Gott ihm nach seinem Willen durch die *πίστις* sein Gesetz als sein inneres Lebensprincip eingepflanzt hat, ermöglicht ist, und darum auch von ihm mit allem Ernste erstrebt werden soll. —

Die dem Briefe eigenthümliche Richtung hat man in neuerer Zeit oft als Judenchristenthum bezeichnet. Zwar findet sich in demselben nicht die geringste Spur einer Uebereinstimmung mit der Ansicht, die sich Apgesch. 15, 1 in den Worten: *ἐὰν μὴ περιτέμνησθε τῷ ἔθει Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι* ausspricht; es wird weder der Beschneidung noch überall der rituellen Vorschriften des mosaischen Gesetzes erwähnt, allein die dem Briefe zu Grunde liegende Voraussetzung der Einheit des alt- und neutestamentlichen Gesetzes, sowie das eigenthümliche Gewichtlegen auf die *ποιήσεις τοῦ ἔργου*, beim Zurücktreten der christologischen Heilsmomente, weisen allerdings auf einen judenchristlichen Verfasser hin, der eine andere Stellung zum Gesetze einnahm, als es der Apostel Paulus that; insofern ist gegen jene Bezeichnung nichts einzuwenden; nur darf nicht vergessen werden, dass, abgesehen von den häretischen Ausartungen des Judenchristenthums, dieses sich auch anders individualisiren konnte und individualisirt

hat, als es in diesem Briefe der Fall ist. Zeigen sich in der späteren judenchristlichen Literatur manche Spuren einer Verwandtschaft mit der Richtung dieses Briefes, so hat man darin nicht weniger den bestimmenden Einfluss der Persönlichkeit des Verf., als des judenchristlichen Geistes überhaupt zu erkennen. —

Was die Ausdrucksform betrifft, so ist die Sprache nicht nur frisch und lebendig, unmittelbares Erzeugniss eines tief-ernsten Gemüthes, sondern zugleich sententiös und bilderreich: Gnome reiht sich an Gnome und rasch eilt die Rede von einem Bilde zum andern hin, so dass der Ausdruck oft ins Poetische übergeht, und in einzelnen Partien dem der alttestamentlichen Propheten gleich ist. Logische Gedankenentwicklung, wie bei Paulus, findet sich hier nicht; wohl aber ordnen sich die Gedanken in einzelne Gruppen, die sich bestimmt gegen einander abgränzen. Ueberall zeigt sich, dass der Verf. seinen Gegenstand klar ins Auge gefasst hat und denselben in concreter Anschaulichkeit darzustellen weiss. „Wie der zarteren Empfindung auch die mildere Sprache angepasst ist, so hebt sich mit dem stärkeren Affect auch die Stärke der Sprache. Besonders noch erhält die Darstellung Nachdruck und Erhabenheit durch die nach rhetorischem Gesetze sich entwickelnde Steigerung der Gedanken und Worte, und durch die vielfach hervortretenden Antithesen“ (*Kern*, Commentar S. 37 f.). — Auch ist es der Darstellungsweise des Briefes eigenthümlich, „dass er immer gleich in res medias tritt, mit dem ersten Satze, mit welchem er einen Abschnitt anhebt (ein Imperativ- oder Fragesatz), gleich voll und ganz heraus sagt, was er auf dem Herzen hat, so dass fast durchweg die ersten Worte jedes Abschnitts sich demselben als Ueberschrift vorsetzen lassen. Die weitere Entwicklung ist dann regressiv zur Erläuterung und Begründung des vorangestellten Satzes aufsteigend und schliesst mit einer zusammenfassenden, in den Anfang zurückkehrenden Sentenz ab“. (*Wiesinger*).

§. 4.

Authentic des Briefes.

Der Aufschrift nach ist der Brief von *Jacobus*, der sich als *δοῦλος* Gottes und des Herrn Jesu Christi bezeichnet, geschrieben; diese Bezeichnung zeugt weder für noch

gegen den Apostolat des Verf.; doch ergibt sich aus dem ganzen Inhalt des an die in der Diaspora befindlichen jüdenchristlichen Gemeinden gerichteten Briefes, dass kein anderer Jakobus gemeint ist, als der Bruder des Herrn, der mit dem Apostel Jakobus nicht identisch ist (s. §. 1.). — Ueber die Authentie spricht sich *Eusebius* nur unsicher aus; er rechnet ihn zu den Antilegomenen (h. e. III, 25), und sagt von ihm: ἰστέον ὡς νοθεύεται μὲν, dass nicht Viele der Alten ihn erwähnen, dass er jedoch in den meisten Kirchen in öffentlichem Gebrauche sei (h. e. II, 23). — Von den älteren Kirchenvätern citirt ihn *Origenes* zuerst (Tom. XIX in Joh.: ὡς ἐν τῇ γερομένη Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν); in der lat. Uebers. des *Rufinus* werden öfters Stellen aus dem Briefe als Worte des Apostel Jakobus angeführt (Ed. de la Rue Tom. II.; Homil. VIII in Exod. pag. 158: sed et apostolus Jacobus dicit; vergl. pag. 139. 191. 644. 671. 815). In den Schriften des *Clemens Al.*, *Irenaeus*, *Tertullian* wird er nicht genannt; doch soll der erstere ihn nach *Eusebius* (h. e. VI, 14) gekannt und commentirt haben. *Dionysius Al.* erwähnt ihn ausdrücklich und *Hieronymus* (Catalog c. 3) nennt geradezu Jak. den Bruder des Herrn als Verf. des Briefes, jedoch mit der Bemerkung: quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur. — Von besonderem Gewichte ist es, dass er sich in der altsyrischen Uebersetzung, der Peschito, befindet, in der doch die 4 kleineren katholischen Briefe und die Apokalypse fehlen. Mit Recht sagt *Guericke* (Einl. S. 442), „dass dieses Zeugniß von um so grösserer Bedeutung sei, da die Gegend, aus welcher die Peschito hervorging, so nahe an die grenzt, aus welcher unser Brief und da jenes Zeugniß auch durch die syrische Kirche der Folgezeit wiederholt und beglaubigt wird“. — Das frühe Vorhandensein des Briefes scheint auch durch manche Anklänge an verschiedene Stellen desselben bei den frühesten Schriftstellern bezeugt zu werden. Unverkennbar ist die Uebereinstimmung, welche zwischen einigen Stellen des 1. Br. Petri und dieses Briefes stattfindet; vergl. 1 Petr. 1, 6. 7 mit Jak. 1, 2. 3; 1 Petr. 2, 1 mit Jak. 1, 21; 1 Petr. 4, 8 mit Jak. 5, 20 und 1 Petr. 5, 5—9 mit Jak. 4, 6. 7. 10 (s. m. Comm. zum 1. Petr.-Br. Einl. §. 2.). — Dass *Clemens Rom.* in s. Br. ad Corinth. Cap. 10. 12. 17. 38 an entsprechende Stellen unsers Br. anspiele, ist nicht so sicher, wie *Kern* (in s. Comment.), *Guericke*, *Wiesinger* u. A. annehmen; denn dass *Clemens* Cap. 10 unter den Frommen des A. T. auch Abraham mit Berücksichti-

gung von 1 Mos. 15, 6 anführt, kann nicht auffallen, auch die Worte: ὁ φίλος προσαγορευθεὶς beweisen nicht die Bekanntschaft mit uns. Briefe, da Abrah. schon von Philo so genannt ist; zwar wird auch des Opfers Isaaks gedacht, aber nicht als ein ἔργον, um dessentwillen er gerechtfertigt worden. Aehnlich verhält es sich mit der Anführung der Rahab, von der es Cap 12 heisst: διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Παῶβ, ἡ πόρνη, worauf die Geschichte derselben folgt *). Noch geringer ist die Verwandtschaft zwischen Cap. 17 und Jak. 5, 10. 11. Sicherer scheint es, dass den Worten Cap. 38: ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις ὁλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς Jak. 3, 13 zu Grunde liegt. — Bei *Hermas* kommen gleichfalls einige Anklänge an unsern Brief vor; so III. simil. 8: nomen ejus negaverunt, quod super eos erat invocatum (vgl. mit Jak. 2, 7), doch ist hier nicht von den Reichen und deren Schmähung die Rede; ferner die Stellen: II. mand. 12, 5: εἰς οὗν ἀντιστιῆς αὐτὸν (τὸν διάβολον), νικηθεὶς φεύγεται vergl. mit Jak. 4, 7 und II. mand. 12, 6: φοβήθητι τὸν κύριον, τὸν δυνάμενον σῶσαι καὶ ἀπολέσαι vergl. mit Jak. 4, 12. Von grösserem Gewichte als dieses Zusammentreffen in einzelnen Ausdrücken ist es, dass bei *Hermas* überhaupt eine Anschauung herrscht, die mit der des Briefes in mancher Hinsicht übereinstimmt; auch bei ihm wird das Christenthum vorherrschend von seiner ethischen Seite betrachtet, die christologischen Momente treten zurück, die Unterscheidung der Reichen und der Armen wird stark betont und bei der Ermahnung zum Gebete ausdrücklich auf die πίστις gedrungen und vor der δυσψυχία (II. mand. 9.) gewarnt; so dass eine Bekanntschaft des Verf. jener Schrift mit dem Briefe nicht wohl geleugnet werden kann. — Auch die *Clementinischen Homilien* zeigen — abgesehen von ihrem speculativen Inhalte — eine Verwandtschaft mit der Richtung des Briefes; *Kern* hat eine grosse Anzahl von parallelen Stellen zusammengestellt, doch lässt sich nicht läugnen, dass im Einzelnen sowohl die Verbindung als auch der Ausdruck der Gedanken verschieden ist. — Bei *Irenaeus* (adv. haer. IV, 16, 2) weist die Verbindung der Worte: Abraham credidit

*) Selbst *Guericke* gesteht zu, dass diese Stelle von dem Beispiele der Rahab dem sachlichen Inhalte nach offenbar nicht sowohl an Jak. 2, 25, als vielmehr an Hebr. 11, 31 erinnert. — Möglich aber ist es, dass dem Clemens dabei weder die eine, noch die andere Stelle vorgeschwebt hat. —

Deo et reputatum est illi ad justitiam mit den unmittelbar darauf folgenden Worten: et amicus Dei vocatus est auf Jak. 2, 23 hin; auch bei *Clemens Al.* Strom. VI p. 696 ed. Sylb. ist eine Anspielung an Jak. 2, 8 kaum zu erkennen; während die Bezeichnung Abrahams bei *Tertullian* (adv. Judaeos c. 2) als amicus Dei nichts beweist. — *Cyrrill von Jerusalem* (Catech. IV c. 33) zählt sämtliche 7 katholische Briefe zu den kanonischen Schriften; und seitdem galt unser Brief unbedenklich als eine dem Kanon angehörige apostolische Schrift *). — Nach den angeführten Daten herrscht in der Tradition allerdings ein gewisses Schwanken, das jedoch nichts gegen die Authentie beweist, da es sich leicht aus den eigenthümlichen Verhältnissen des Briefes erklärt. Denn einerseits hatte Jakobus, der Bruder des Herrn, zwar ein apostolisches Ansehen, so dass Paulus ihn ja mit zu denen zählte, die für Säulen der Kirche galten, aber er war doch kein Apostel und je enger die judenchristlichen Gemeinden sich ihm anschlossen, desto fremder musste er den übrigen Gemeinden werden, und andererseits war der Brief *nur* an judenchristliche Gemeinden gerichtet, je mehr diese sich aber im Festhalten des ursprünglichen Typus von der übrigen Kirche unterschieden und schieden, desto schwerer musste es halten, dass der nur an sie gerichtete Brief ein Gemeingut der Kirche ward, zumal er einen Widerspruch gegen die Lehre des Ap. Paulus in sich zu schliessen schien. — Diese Umstände konnten, wie *Thiersch* (Krit. S. 359 f.) und *Wiesinger* richtig bemerken, der allgemeinen Anerkennung des Briefes nur hinderlich sein: je mehr dies aber der Fall ist, desto gewichtiger sind auch die — wenn gleich nur vereinzelten — Zeugnisse des Alterthums, für die Authentie des Briefes. — Während die Kanonicität desselben im Mittelalter nicht bezweifelt wird, tritt im 16. Jahrh. mancher Widerspruch hervor. Bekannt ist, dass Luther den Brief nicht für einen apostolischen gelten lassen wollte. In der Vorrede zu demselben (1522) spricht er seine Meinung dahin aus: „Mich dünket, es sei irgend ein gut fromm Mann gewesen, der etliche Sprüche von der Apostel Jünger gefasst und aufs Papier geworfen hat; oder ist vielleicht aus seiner Predigt von einem andern beschrieben“. In der Vorrede zum N. T. von 1522 nennt er den Brief

*) Nur *Theodorus von Mopsvestia* soll ihn, nach der Angabe des *Leontius Byzant.* (contra Nest. et Eut. III, 14), verworfen haben. —

im Vergleich mit den *besten* Büchern des N. T. (als diese bezeichnet er: das Evang. u. d. 1. Br. des Johannes, die Paulin. Briefe, namentlich den an die Römer, Galater und Epheser, und den 1. Brief Petr.) „ein recht strohern Epistel, denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat.“ — In den Predigten über die Epistel St. Petr. (1523) sagt Luther gleichfalls, man könne wohl spüren, dass die Ep. Jak. „keine rechte apostolisch Epistel ist“; und in seiner Kirchenpostille (nämlich in dem Sommertheile, der 1527 u. 1528 herauskam) heisst es wieder, dass sie „nicht von einem Apostel geschrieben, noch allenthalben der rechten apostolischen Art und Schlags, und der reinen Lehre nicht ganz gemäss sei“ (Luth. Werke hrg. von Plochmann Bd. VIII S. 268); eben so in einer Predigt am Tage der heil. drei Könige: „Jakobum und Judam, welche viel meinen, sind nicht der Aposteln Schrift.“ — Die Gründe, auf die Luther sein verwerfendes Urtheil des Briefes stützt und die er namentlich in der Vorrede zu demselben angiebt, sind folgende: 1) dass er „stracks wider St. Paulum und alle andere Schrift den Werken die Gerechtigkeit giebt“; zwar könne „solcher Gerechtigkeit der Werke eine Glosse funden werden“, allein darin, „dass die Epistel den Spruch Mose (Röm. 4, 3), welcher allein von Abrahams Glauben und nicht von seinen Werken sagt, doch auf die Werke zeucht, könne man sie doch nicht schützen“; 2) „dass sie des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi nicht gedenket.“ Ausserdem aber wirft er dem Briefe vor, dass dieser Jakobus nicht mehr thue, denn zu dem Gesetz und seinen Werken treibet „und wirft so unordig eins ins andere“ *). Indem er dann annimmt, dass einige Stellen

*) Auch in den Tischreden (bei Plochmann Bd. LXII S. 127) findet sich dasselbe Urtheil ausgesprochen: „Viele haben gearbeitet, sich bemühet, und darüber geschwitzt, über der Epistel St. Jacobi, dass sie dieselbige mit St. Paulo verglichen. Wie denn Ph. Mel. in der Apologie etwas davon handelt, aber nicht mit einem Ernst; denn es ist stracks wider einander, Glaube macht gerecht, und Glaube macht nicht gerecht. Wer die zusammen reimen kann, dem will ich mein Barrett aufsetzen und will mich einen Narren schelten lassen.“ Dieser Ausspruch, so wie die Aeusserungen in der Kirchenpostille sind ein Zeugniß dafür, dass Luther auch in seiner spätern Zeit der in der Vorrede zu der Epistel von 1522 und in der Vorrede zum N. T. von demselben Jahre ausgesprochenen Meinung treu geblieben ist, wie wohl in den spätern Ausgaben des N. T. der ganze Schluss, in welchem er von dem Unterschied zwischen den Büchern des N. T. handelt, weggeblieben ist (s. Plochmann Bd. LXIII S. 114).

aus dem 1. Br. des Petrus und Kap. 4, 5 aus Gal. 5, 17 entlehnt seien, kommt er zu dem Resultat, dass, da Jakobus zeitlich vom Herodes vor St. Peter getödtet sei, derselbe nicht der Verf. des Briefes sein könne, sondern dass dieser längst nach St. Peter und Paul gewesen sei *). — Dem Urtheile Luthers traten die *Magdeb. Centuriatoren*, *Hunnius*, *Althamer* u. A., auch *Wetstein* **) bei. Mit augenscheinlicher Beziehung auf dieses Urtheil vertheidigt dagegen *Calvin* den Brief; er sagt in s. Vorrede zu s. Commentar: Quia nullam ejus (epistolae) repudiandae satis justam causam video, libenter eam sine controversia amplector; er weist die Behauptung, dass der Br. dem Ap. Paulus widerstreite, zurück, macht gegen den Grund: quod parciore in praedicanda Christi gratia videtur, quam apostolo conveniat, geltend: non est ab omnibus exigendum, ut idem argumentum tractent; und giebt dann sein Urtheil dahin ab: Nihil continet Christi apostolo indignum; multiplices vero doctrinae scatet, cujus utilitas ad omnes christianae vitae partes late patet. — Dagegen blieb der Brief selbst in der kathol. Kirche nicht ganz unangefochten, indem nicht nur *Erasmus*, sondern auch *Cajetanus* (dieser wegen des unapostolischen Grusses 1, 1) den apostolischen Ursprung desselben bezweifeln. — Aber weder dieser Zweifel noch Luthers Angriff raubten dem Briefe das kirchliche Ansehen, vielmehr galt er der protestantischen Kirche nicht minder als der katholischen für das Werk des Apostel Jakobus des Jüngern, den man für identisch mit dem „Bruder des Herrn“ hielt. — Nachdem *Faber* (*Observatt. in ep. Jac. Coburg 1770*), *Bolten* (*Uebers. der neutest. Briefe*), *Schmidt* (*Einl. ins N. T.*) und *Bertholdt* die unhaltbare Meinung, dass der Brief von Jakobus ursprünglich in aramäischer Sprache geschrieben, darnach aber von einem Anderen ins Griechische übersetzt sei, ausgesprochen hatten,

*) Diese Meinung Luthers, dass der angebliche Verfasser Jakobus Zebedaei sei, ist auffallend, da in der kirchlichen Tradition seiner und der vorhergehenden Zeit nicht dieser, sondern Jakobus Alphaei als Verf. galt; doch ist er in einigen Handschriften der Peschito gleichfalls jenem zugeschrieben.

**) *Wetstein's* Urtheil lautet: Meam sententiam nemini obtrudam, tantum dicam, me epistolam Jacobi non existimare esse scriptum apostolicum, ob hanc rationem: primo, quia directe contra Paulum et omnem scripturam operibus justificationem tribuit; denique, Jacobus ipsa ita confundit omnia ac permiscet, ut mihi vir bonus aliquis ac simplex fuisse videatur, qui arreptis quibusdam dictis discipulorum apostolicorum ea in chartam conjecerit.

bezeichnete zuerst *de Wette* in seiner Einleit. ins N. T. die Abfassung desselben durch den „Bruder des Herrn“, den auch er für eine Person mit Jakobus Alphäus Sohn erklärte, für zweifelhaft. *De Wette* begründet seinen Zweifel 1) dadurch, dass man nicht einsehe, was Jak. veranlasst haben sollte, an alle Judenchristen in der Welt zu schreiben; 2) dass der *verfehlte* Widerspruch gegen Paulus des Jak. unwürdig scheine; 3) dass wenn 2, 25 auf Hebr. 11, 31 Rücksicht genommen sein sollte, dieses einen spätern Verf. verrathen würde; endlich 4) dass nicht zu begreifen sei, wie der Ap. Jakobus zu dieser Uebung in der griech. Sprache gekommen sein sollte. Wenn *de Wette* auch später sein Urtheil modificirte, so ist er doch seinem Zweifel treu geblieben, den er auch in s. exeget. Hdb. nicht verleugnet. Gegen jene Gründe ist zu bemerken: 1) dass die Veranlassung zu dem Schreiben aus diesem selbst sehr klar zu erkennen ist: es sind das nämlich die ethischen Missstände in den betr. Gemeinden; dass nur die Judenchristen in Palästina eigne Gemeinden für sich bildeten — ist eine unbewiesene Behauptung *de Wette's*; 2) die Annahme des Widerspruchs gegen Paulus entbehrt des sichern exegetischen Grundes; 3) dass das Beispiel der Rahab dem Hebr. Briefe entnommen sei, lässt sich durch nichts beweisen; 4) warum Jak. der griech. Sprache weniger kundig gewesen sein sollte, als nach diesem Briefe angenommen werden müsse, ist nicht abzusehen. — Wenn *de Wette* in seinem exeget. Handb. meint, der Verf. habe sich von *Paulus* (aus seinen Briefen) den freien sittlichen Geist, nicht aber dessen contemplativ-gläubige Ansicht angeeignet und es sei sehr zweifelhaft, ob Jakobus einen solchen Standpunkt je *errungen* habe — so sind das unberechtigte subjective Vermuthungen, die nichts weniger als eine sichere Basis für die Kritik abgeben. — Noch ungünstiger als *de Wette* urtheilt *Schleiermacher* (in s. von *Wolde* hersg. Einl. ins N. T.) über den Brief, er stimmt nicht nur *Luthern* darin bei, dass der Verf. desselben „Eins ins Andere wirft“ und dass „ihm die rechte evangelische Art“ fehle, sondern er wirft demselben auch vor, dass die Uebergänge „entweder geziert und künstlich oder unbeholfen“ seien, dass die Künstlichkeit der Sprache zeige, dass dem Verf. die griech. Sprache fremd sei, dass vieles darin Wortschwall sei. — *Schleiermacher* erkennt zwar an, dass der Brief an Judenchristen gerichtet sei, dass der Abschnitt 2, 14—26 der Art ist, dass es möglich scheine, „dass hier durchaus gar keine Notiz von der paulinischen Theo-

rie zum Grunde liege“, dass die Schrift, wenn sie in die eigentlich canonische Zeit der apostolischen Schriften zu setzen sei, in die früheste Zeit fallen müsse, als noch kein Verhältniss zwischen Juden- und Heidenchristen stattfand, dass sie auf eine Auffassung des Christenthums deute, aus welcher nachher das ebionitische Christenthum entstanden sein kann; allein diesen Zugeständnissen nimmt er ihre Kraft wieder — durch allerlei willkürliche Hypothesen, wie die: dass, wenn der Br. der frühen Zeit angehöre, er nicht an ausserpalästinensische Gemeinden gerichtet sein könne, dass man erwarten würde, dass er aramäisch abgefasst wäre, dass bei der darin herrschenden Auffassung des Christenthums (dass dieses nämlich die vollkommenste Ausbildung des Monotheismus sei) sich schwer denken lasse, „dass dieser Jakobus derselbe gewesen, der unmittelbarer Schüler Christi und Apostel war, auch nicht der, welcher nachher Bischof von Jerusalem ward und so sehr (!) für die Verbreitung des Christenthums unter den Heiden war“. Zuletzt kommt *Schl.* zu dem Resultat, „dass der Brief ein späteres Product und eigentliches Machwerk ist, d. h. ohne zugleich eine That zu sein, und ohne dass der Verf. sich ein bestimmtes Publicum gedacht hat“. Die Annahme, bei der er am liebsten stehen bleibe, um die Entstehung und Abfassung dieses Briefes zu erklären, sei die: „dass Jemand denselben im Namen des palästinischen Apostels Jakobus geschrieben und Erinnerungen aus seinen Vorträgen nicht auf die glücklichste Weise und in einer Sprache zusammengestellt hat, die ihm selbst nicht geläufig war“. — Dieser Kritik fehlt ein sicherer Grund nicht minder als der *de Wetteschen* *). — Auch die *neuere Tübinger Schule* hat gemäss ihrer Anschauung von der Entwicklung des Christenthums dem

*) Dass das Urtheil *Luther's* auch jetzt noch nicht verklungen ist, zeigt folgende Aeusserung von *K. Ströbel* (in einer Recension über *Wiesinger's* Comment.; Zeitschr. f. d. luth. Theol. v. *Rudelbach* u. *Guericke* 1857. Heft 2. S. 365): „Man fasse den Jakobibrief, wie man wolle, immer widerstreitet er der gesammten heil. Schrift A. u. N. T's. Darum kann er nicht für eine canonische Autorität gelten, hat auch in der ältesten Christenheit nicht dafür gegolten; bei seinem wohlmeinenden, sonst völlig unbekannten und mit keinem der neutestamentlichen Namensgenossen identischen Verfasser ist die Lehrfähigkeit hinter dem guten Willen zurückgeblieben. Ruhte die christliche Kirche nicht auf andern „Säulen“, als auf dieser wirklich „strohernen“ (1 Kor. 3, 12), so wäre sie jedenfalls längst eingestürzt.“

Briefe die Authentie abgesprochen. Sie setzt die Entstehung desselben in die Periode, wo die beiden Gegensätze des Judenchristenthums und des Paulinismus bereits angefangen sich einander zuzuneigen, um sich im Katholicismus mit einander zu vereinigen. *Baur* hat sowohl in „Paulus“ S. 677 ff., als auch in: „das Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte“ S. 96 f., nachzuweisen gesucht, dass der Brief einer Zeit angehöre, wo das Judenchristenthum in dem Aufgeben der Nothwendigkeit der Beschneidung dem Heidenchristenthum bereits eine bedeutende Concession gemacht habe, und dass er sich als ein Product der nachpaulinischen Zeit dadurch beweise, dass er dem Paulinischen *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* das *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* entgegenstelle, andererseits aber den Einfluss des Paulinismus darin nicht verleugne, dass er gemäss der Paulin. Verinnerlichung des Gesetzes „nicht bloss das Gebot der Liebe als königliches Gesetz bezeichnet, sondern auch von einem Gesetze der Freiheit spricht“. — Diese *Baur'sche* Ansicht hat *Schwegler* (das nachapost. Zeitalter Bd. I. S. 413 ff.) durch eine mehr ins Einzelne eingehende Untersuchung zu rechtfertigen gesucht. Als Gründe für die Auffassung des Br. in der *nachapostolischen* Zeit gelten ihm: 1) der demselben eigne Mangel an Individualität; 2) die Unbekanntschaft des christlichen Alterthums mit demselben und seine späte Anerkennung als canonische Schrift; 3) die darin hervortretende milde Form des Ebionitismus; 4) die darin vorausgesetzten innern Gemeindeverhältnisse; 5) die Bekanntschaft desselben mit den Paulin. Briefen, dem Hebräerbrief und dem Hebräerevangelium. — Der *ebionitische* Charakter des Briefes wird bewiesen 1) aus dem vorgesetzten Namen des Jakobus; 2) aus der Bezeichnung der Leser, als der *δώδεκα φυλαὶ κτλ.*, worunter nicht judenchristliche Gemeinden, sondern die ganze Christenheit gemeint sei; 3) aus der Beibehaltung des altjüdischen Namens *συναγωγή* statt: *ἐκκλησία*; 4) aus der Auffassung des christlichen Lebens als Erfüllung des Gesetzes, verbunden mit dem Zurücktreten der Lehre von der Person Christi; 5) aus der Verwandtschaft des Briefes mit dem Hirten des Hermas und den clementinischen Homilien; 6) aus der Benutzung der alttestamentlichen Apokryphen; 7) aus der Polemik gegen die Paulinische Rechtfertigungslehre und endlich 8) aus dem Gegensatz gegen die Heidenchristen, die unter dem Namen der *πλούσιοι* den Judenchristen d. i. den *πτωχοῖς* entgegengestellt werden. Die *irenische*, den Gegensatz vermittelnde Richtung aber soll erhellen: 1) dar-

aus, dass der Gegensatz der Reichen und Armen zu dem Zwecke erörtert wird, um durch die Bearbeitung (!) und Umstimmung jener eine Annäherung der Richtungen anzubahnen; 2) daraus, dass eine doctrinelle Annäherung an die Paulinischen Ideen und Grundsätze stattfindet, namentlich in der Auffassung des Gesetzes, als des νόμος ἐλευθερίας, des Christenthums als einer neuen Schöpfung, der πίστις als „innerlichen vertrauensvollen Ergreifens der Heilslehre“ und selbst in der Rechtfertigungslehre, indem der Paulin. Lehre nicht schlechtweg die δικαίωσις ἐξ ἔργων, sondern die δικαίωσις ἐξ ἔργων, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ oder die δικαίωσις ἐκ πίστεως, ἣ τελειοῦται διὰ τῶν ἔργων entgegentritt; und 3) darin, dass durch die Worte: οὐ πιστεύεις, ὅτι ὁ θεὸς εἰς ἐστὶ καλῶς ποιεῖς die Uebereinstimmung der heidenchristlichen und judenchristlichen Richtung in dieser Haupt- und Grundlehre des Christenthums hervorgehoben wird. *Schwegler* hat ersichtlich alle Momente, die sich nur irgend für seine Hypothese ausbeuten lassen, aufs sorgfältigste aufgespürt und benutzt; allein eben so unverkennbar ist es, dass manche der von ihm hervorgehobenen Momente reine Fiction sind, aus anderen aber die willkürlichsten Folgerungen gezogen werden. Das Resultat aber ist zuletzt eine Ansicht, die den offenbarsten Widerspruch in sich schliesst. Indem *Schwegler* den Einfall hat, dass mit den „Reichen“ die Heidenchristen gemeint seien — verknüpft er damit die Folgerung, dass sich dem ebionitischen Briefsteller die heidenchristliche Sache (d. i. die Sache der πλούσιοι) als: „hochmüthige Begriffsweisheit“, als „geschwätzige Streitfertigkeit“, als „Weltlust und Weltliebe, Gewinnsucht, Hochmuth, Lieblosigkeit“, als „falsche und verkehrte Grundrichtung“ darstellt und dass „diese Grundrichtung von allen Seiten her in allen ihren Formen, Hüllen und Gestaltungen anzugreifen, der Zweck des Briefes“ sei; trotzdem aber heisst es am Schluss der Untersuchung: „So ist denn also der Ruf der εἰρήνη, mit welchem sich unser Verf. an die gegenüberstehende heidenchristliche Parthei wendet, auch das Losungswort und der leitende praktische Grundgedanke seines Briefes.“ Man sieht: dieser Kritik ist auch der grellste innere Widerspruch nicht hinderlich, um an die Stelle der Geschichte die willkürlichste Fiction zu setzen *). — Eine

*) Mit Recht sagt *Reuss* (§. 146 Anm.): „Die Charakteristik des Briefes durch die tübingische Kritik geht über jeden sichern Boden hinaus, wenn sie ihn tief ins zweite Jahrhundert herabrückt

andere Stellung als *Schwegler* nimmt *Ritschl* (d. Entst. der altkathol. Kirche S. 150 ff.) zu dem Briefe ein. Er spricht es bestimmt aus, dass die Aehnlichkeiten und Berührungspunkte, welche zwischen dem Briefe und den clement. Homilien stattfinden, zu ungenau seien, als dass man um ihrentwillen den Brief für eine nachapostolische Schrift erklären, oder auch nur eine Continuität der Richtung in diesen Schriften nachweisen könne. Zwar hält er dafür, dass der Brief der judenchristlichen Richtung angehöre, namentlich wegen seiner Polemik gegen die Paulin. Rechtfertigungslehre, allein auffallend ist ihm, dass sich in demselben keine Hindeutung auf die Grundsätze, nach denen der Verkehr der Judenchristen mit den Heidenchristen geordnet wurde (d. i. die Verpflichtung letzterer auf die 4 in dem jerusalemischen Decrete ausgesprochenen Verbote), findet; und dass sich die Anschauung des Briefes von einem wesentlich Paulinischen Elemente (nämlich von der Idee der Wiedergeburt, die aber doch wieder ganz eigenthümlich, als eine Einpflanzung des Gesetzes gefasst ist) durchdrungen zeigt. So kommt *Ritschl* zu dem Geständniss: dass der Brief nach allen Seiten hin als ein Räthsel in der Entwicklung des ältesten Christenthums dastehe. — Dieses unbefriedigende Resultat weist auf die Unrichtigkeit der Voraussetzungen hin. *Ritschl* überschätzt nicht nur die Bedeutung des jerusalemischen Decrets für die Anschauung des Jakobus (wobei er zugleich unberücksichtigt lässt, dass Jak. in einem an *Judenchristen* gerichteten Briefe keinen Anlass haben konnte, auf die Nothwendigkeit des Festhaltens an die Bestimmungen dieses Decrets hinzuweisen), sondern hat auch darin Unrecht, dass die in dem Br. enthaltenen Ideen von dem Gesetze und der Wiedergeburt vom Paulus herzuleiten seien: als wären diese Ideen nicht in dem Christenthume selbst enthalten. Wie *Schwegler* behauptet auch *Ritschl*, dass Jakobus Kap. 2, 14—26 nicht eine den Paulus missverstehende Richtung habe bekämpfen wollen: und dies mit Recht; zu voreilig aber nimmt auch er an, dass die Pole-

und aus jungen Quellen erwachsen lässt. Dass *πλουσιοι* paulinische Christen seien, ist ein Postulat dieser Kritik, nicht ein Beweis für ihre Behauptungen. Die zahlreichen Benutzungen paulinischer Epp., des Br. an d. Hebräer, des Ev. der Hebräer, des Hermas, des Philo existiren nur in der Einbildung der Kritiker und lassen sie die höchst einfache Originalität dieser Epistel ganz übersehen.“

mik gegen Paulus gerichtet sei. — *Ritschl's* Ausspruch über den Brief schliesst das richtige Urtheil in sich, dass die von *Schwegler* aufgeführten Gründe die Authentie desselben keinesweges widerlegen. Zum Theil dieselben Gründe hatte bereits *Kern* in einer Abhandlung im J. 1835 (Tübinger Zeitschr.) gegen die Authentie vorgebracht; doch hat er später das Ungenügende derselben erkannt und dieses selbst in s. Commentar vom J. 1838 ausgesprochen — was freilich *Schwegler*, der sich öfter auf ihn beruft, mit keiner Silbe bemerkt. — Nach einer sorgfältigen Berücksichtigung der historischen Verhältnisse sagt *Kern* in s. Comment. nicht nur, dass der Brief in sich selber das Zeugniß trage, dass er vielmehr im apostolischen Zeitalter, als in irgend einer andern Zeit entstanden sei, sondern auch: dass er nicht umhin könne, denselben für das Erzeugniß desjenigen Mannes zu halten, welchem derselbe in der Zuschrift vindicirt ist, des Gal. 2, 9 zugleich mit Petrus und Johannes als eine Säule der Kirche bezeichneten Jakobus, des Bruders des Herrn, unter dessen Leitung die christliche Gemeinde zu Jerusalem stand. — Zu diesem Resultat ist *Kern* gekommen, obwohl auch er in 2, 14—26 eine directe Polemik gegen die Paulin. Rechtfertigungslehre erkennt. Allein bei dieser Annahme steht es mit der Authentie des Br. doch bedenklich, denn wie ist es denkbar, dass Jakobus, nachdem er in der Verhandlung zu Jerusalem (Apgesch. 15) sich auf die Seite des Ap. Paulus gestellt hatte, oder — wenn der Bericht des Lukas über jene Verhandlung nicht für treu gelten soll — nachdem er doch dem Paulus die Hand der *κοινωνία* gereicht hatte (Gal. 2, 9) *), nicht etwa gegen eine ihm bedenkliche Anwendung des Principes des Paulus, sondern gegen dieses selbst polemisiert haben soll. — Dazu kommt, dass eine solche Polemik in einem an Judenchristen gerichteten Schreiben gewiss nicht an ihrer Stelle stand; zwar meint, *Kern*, „Jak. müsste es sich als möglich denken, dass sein Brief auch in die Hände der Heidenchristen, mit denen die Judenchristen über die Lehre im Streite waren, kommen würde“; allein dies ist eine willkürliche Hypothese:

*) Richtig bemerkt *Meyer* z. d. St.: „Nach der Darstellung von V. 7—9 erkannten die Apostel den zwiefachen apostolischen göttlichen Beruf; dieser Erkenntniss entspricht ein bloss äusserliches und abgedrungenes Abkommen ohne Anerkennung der Paulinischen Grundsätze, so wenig wie dem apostolischen Charakter überhaupt.“

in dem Briefe selbst findet sich keine Andeutung davon, dass der Verf. sich mit 2, 14 an Andere wendet, als an die er den Brief direct gerichtet hat. — Ist aber die Polemik des Briefes nicht gegen die Paulinische Rechtfertigungslehre gerichtet, so giebt es keine Gründe, weder äussere noch innere, die dazu zwingen ihn dem Jakobus abzusprechen und ihn für das Machwerk einer späteren Zeit zu halten. Die späte Anerkennung des Briefes erklärt sich — wie schon bemerkt ist — hinlänglich aus der Stellung des Verf. und seiner Leser; der Mangel an persönlichen Beziehungen aus der encyklischen Bestimmung des Schreibens; die fleissige Hinweisung auf das alte Testament und die sich dort darbietenden Vorbilder, so wie auf die Apokryphen des A. T. aus der innern Lebenseigenthümlichkeit des Jakobus; endlich die Gewandtheit in dem Gebrauche der griechischen Sprache aus der Bekanntschaft, die in Palästina mit dem hellenistischen Idiom herrschte; die Organisation der Gemeinde erscheint hier nicht so, wie sie erst einer späteren Zeit eigen war; liess es sich Paulus schon bei seiner ersten Missionsreise angelegen sein, in den eben entstehenden heidenchristlichen Gemeinden das Amt der Presbyter einzusetzen (Apgesch. 14, 23), und hatte sich dasselbe auch schon frühzeitig in Jerusalem gebildet, so kann das Bestehen desselben in den judenchristlichen Gemeinden, an die der Brief gerichtet ist, gewiss nichts Auffallendes haben; die Function aber, die hier von den Presbytern in Anspruch genommen wird, entspricht durchaus dem Verhältnisse, in welchem sie zu den einzelnen Gemeindegliedern standen; die Meinung, dass Kap. 2, 15 auf den Brief an die Hebräer und Kap. 5, 12 auf das Hebräer-Evangelium *) zurückweisen, ist nichts weniger als ausgemacht; eben so wenig geht aus Kap. 1, 2 (vergl. mit Röm. 5, 3) 1, 18 (Röm. 8, 23) 1, 21 (Röm. 13, 12) 1, 22 (Röm. 2, 13) 4, 1 (Röm. 7, 23) 4, 4 (Röm. 8, 7) 4, 12 (Röm. 2, 1) eine Benutzung des Römerbriefes hervor, denn die Uebereinstimmung findet hier nur in einzelnen Ausdrücken statt, die sich dem Jakobus nicht min-

*) Im Hebräer-Evangel. (s. Clement. Hom. 3, 55. 19, 2) lautete das Eides-Verbot: *ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ, καὶ τὸ οὐ οὐ· τὸ γὰρ περὶ τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἔστω*; das zweite Glied ist demnach mit Matth. 5, 37, das erste mit Jak. 5, 12 zusammenstimmend; dies weist aber nur auf eine verschiedene Form des Ausspruches in der Tradition, nicht auf eine Benutzung der schriftlichen Aufzeichnung hin.

der natürlich darboten, als dem Paulus; auch ist in einigen Stellen die Verschiedenheit grösser als die Verwandtschaft. — Auffallend freilich kann es scheinen, dass in dem Briefe die für die Leser fortdauernde Geltung des mosaischen Gesetzes nach seiner rituellen Seite nicht hervorgehoben wird, da Jakobus doch ein so sorgfältiger Beobachter desselben war; allein dies Bedenken löst sich vollständig auf, wenn man erwägt, dass bei den Lesern kein Zweifel an jener Geltung vorauszusetzen war. Jakobus verfährt eben so wie Christus, der, wiewohl er selbst das Gesetz seines Volkes beobachtete, seinen Jüngern nicht sowohl die Beobachtung der einzelnen rituellen Vorschriften desselben einschärfte, als sie darauf hinwies, wodurch das Gesetz in seinem innersten Wesen gehalten werde. — So liegt denn in dem Briefe kein Grund, seine Entstehung in die nachapostolische Zeit zu verlegen und ihn einem andern Verfasser, als der in der Aufschrift genannt ist, zuzuschreiben. Mit Recht sagt *Reuss* (§. 146): „Sein amtliches Ansehen gab dem Jakobus die Befugniss, den Christen aus der Beschneidung gegenüber als ihr Aller gemeinschaftlicher Führer aufzutreten, und was wir von seiner religiösen Richtung wissen oder muthmassen dürfen, schickt sich trefflich zu dem Inhalte der Epistel“. Die Authentie des Briefes ist demgemäss in der neuern Zeit vielfach anerkannt worden. *Reuss* drückt sich zwar sehr vorsichtig dahin aus, dass die Echtheit nicht über allen Zweifel erhaben sei, weil eine bestimmte kirchliche Ueberlieferung nicht vorliege; indess giebt er zu, dass sich daraus auch nichts gegen dieselbe ableiten lasse; entschiedener aber haben sich andere Kritiker und Ausleger für die Authentie des Briefes ausgesprochen, mit einander darin übereinstimmend, dass die Autorschaft desselben dem Jakobus, der ein Bruder des Herrn genannt wird und der an der Spitze der Gemeinde in Jerusalem stand, zuzuschreiben sei und nur darin uneinig, ob dieser mit dem *Apostel* Jakobus identisch (so: *Hottinger*, *Schneckenburger*, *Theile*, *Guericke* u. A.) oder von diesem verschieden (so: *Credner*, *Kern*, *Neander*, *Thiersch*, *Schaff*, *Wiesinger*) sei. — Die *Integrität* des Briefes in seinen einzelnen Theilen ist nie bezweifelt worden, nur *Rauch* (*Winer's* u. *Engelhard's* neues krit. Journal der theolog. Lit. 1827 Bd. 6 Stück 3) hat gemeint, dass der Schluss Kap. 5, 12—20 von einem andern Verf. herrühre; allein die Gründe, die er dafür anführt, sind nichts weniger als beweisend, und haben ihre ausreichende Widerlegung bereits von *Schneckenburger*

(Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1829 Heft 3), *Kern* (in s. Commentar), *Hagenbach* (Winer's krit. Journ. VI, 395 ff.) und *Theile* gefunden.

§. 5.

Ort und Zeit der Abfassung.

Der Ort, wo Jakobus den Brief geschrieben hat, wird in demselben zwar nicht genannt, allein bei der Stellung, die er zur Gemeinde in Jerusalem hatte, und da er sein Schreiben an die Gemeinden in der Diaspora gerichtet hat, ist es nicht zweifelhaft, dass er dasselbe in Jerusalem verfasst hat. Die Vermuthung *Schwegler's*, dass der wirkliche Abfassungsort nicht Jerusalem, sondern Rom sei, ist nichts als eine zu Gunsten seiner Hypothese erfundene Fiction. Schwieriger scheint es, die *Zeit* der Abfassung zu bestimmen. Gewiss ist zunächst nur, dass er der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems angehört; aber fraglich ist, ob er vor oder nach der Epoche machenden Wirksamkeit des Ap. Paulus unter den Heiden, oder, um es noch bestimmter zu fixiren, ob er vor oder nach der Apgesch. 15 berichteten Verhandlung in Jerusalem geschrieben ist. Findet in dem Briefe eine Berücksichtigung der Paulin. Rechtfertigungslehre statt — sei es, dass die Polemik gegen diese selbst, oder gegen ein Missverständniss derselben gerichtet ist —, dann kann er auch erst nach jener Zeit geschrieben sein. — Andern Falls aber scheint beides möglich zu sein. *Schneckenburger*, *Theile*, *Neander*, *Thiersch*, *Hofmann*, *Schaff* lassen ihn vor, *Schmid* und *Wiesinger* nach der Verhandlung in Jerusalem verfasst sein. — Die erstere Meinung ist jedenfalls die wahrscheinlichere, denn nach jener Zeit war der Paulinische Grundsatz: dass der Mensch nicht ἐξ ἔργων, sondern nur ἐκ πίστεως gerechtfertigt werde, nicht nur allgemein bekannt geworden, sondern hatte auch so gewaltig die Gemüther in der Christenheit bewegt, dass es undenkbar erscheint, dass Jakobus dem gegenüber noch in völliger Unbefangenheit sein: ἐξ ἔργων δικαιούται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον aussprechen konnte, ohne sich damit in ein bestimmtes Verhältniss zu der — sei es missverstandenen oder nicht missverstandenen — Lehre des Ap. Paulus zu setzen. — *Wiesinger* beruft sich für die spätere Abfassung „auf die Gestalt des christlichen Lebens der Leser“; indem diese einerseits als „völlig mün-

dig in der Lehre“ behandelt werden, andererseits „Gebrechen an ihrem Zustande gerügt werden — —, die nur unter der Voraussetzung eines längern Bestandes des Christenthums unter den Lesern begriffen werden können“; allein dagegen ist zu bemerken, dass eine christliche Gemeinde ohne die Mündigkeit, welche in den Stellen 1, 3. 2, 5. 3, 1. 4, 1 angedeutet wird, gar nicht zu denken ist; und dass um das Jahr 50 gar manche judenchristliche Gemeinden schon lange genug bestehen konnten, dass bei ihnen aus der nicht ganz überwundenen jüdisch-fleischlichen Gesinnung heraus solche Missstände, wie der Brief sie rügt, entstehen konnten; zumal der Uebertritt in das Christenthum bei Vielen gerade des jüdischen Volkes leicht geschehen konnte, ohne dass sich damit eine wirkliche innere Umwandlung verband. — Die Frage *Wiesinger's*: wo denn ausserhalb Palästinas vor dem Apostelconcil die judenchristlichen Gemeinden zu suchen seien, auf welche die Voraussetzungen des Briefes passten? hat um so weniger Bedeutung, als sich nicht darthun lässt, dass *Wiesinger* mit der unbewiesenen Behauptung: „dass die judenchristliche Kirche gerade in den 10 Jahren, wie in, so ausser Jerusalem *bedeutend* an Umfang gewonnen habe“, Recht hat. Dass sie auch während dieser Zeit an Umfang wuchs, ist ja allerdings zuzugeben, dass sie aber erst in dieser Zeit eine solche Ausdehnung gewonnen habe, dass Jakobus da erst ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ schreiben konnte, ist durch nichts zu beweisen. — Wenn *Wiesinger* meint, dass er durch seine Ansicht der misslichen Aufgabe überhoben sei, nachzuweisen, dass der Brief keine Bekanntschaft mit der Paulin. Denk- und Sprechweise voraussetze, da diese doch aus dem Briefe erhelle, so muss er auch zugeben, dass Jakobus mindestens sehr unbedacht gehandelt habe, sich der *ihm bekannten* Paulinischen Ausdrucksweise zu bedienen und in ihr Sätze auszusprechen, die ihrer Form nach das Gegentheil von dem ausdrücken, was Paulus lehrte — in der Absicht etwas auszusagen, was hiemit gar nichts zu thun hatte, was weder eine Antithese dagegen noch eine Zustimmung dazu in sich schliessen, weder gegen Paulus selbst noch gegen den missverstandenen Paulus gerichtet sein sollte. Wären die von *Wiesinger* beigebrachten Gründe für die spätere Abfassung des Briefes beweisend, ginge namentlich auch aus den Anklängen an den Römerbrief oder aus Kap. 2, 14—26 eine Bekanntschaft des Jakobus mit der Sprech- und Denkweise und insbesondere der Rechtfertigungslehre des Ap.

Paulus hervor — so würde daraus folgen, dass Jak. diese auch irgendwie bei seiner Polemik im Auge gehabt hat, dass also auch *Wiesinger's* Leugnung einer Beziehung darauf eine unberechtigte ist. Will man sich nicht in Widersprüche verwickeln, so muss man bei dieser Leugnung darauf bestehen, dass der Brief *vor* dem Apostelconcil verfasst ist: und dieser Ansicht steht auch nichts im Briefe entgegen. —

Ἰακώβου ἐπιστολή.

In verschiedenen Codd. lautet die Ueberschr. ausführlicher, indem zu ἐπιστολή das Wort καθολική; zu Ἰακώβου: τοῦ ἀποστόλου, auch τοῦ ἁγίου ἀποστόλου, und in einem: τοῦ ἀδελφοῦ θεοῦ hinzugefügt ist.

K A P. I.

V. 3. Statt der l. r. τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως nach A. C. G. J. etc., mehreren Versionen (*Lachm.*) liest *Tisch.* τὸ δοκίμιον ὑμῶν mit Auslassung von τῆς πίστεως nach B., einigen Minuskeln, mehreren lat. Codd., Cassiod. — Der Zusatz τ. πίστ. ist allerdings verdächtig, da er aus 1 Petr. 1, 7 hergenommen zu sein scheint; allein die Zeugnisse für die Aechtheit desselben sind zu bedeutend, um ihn für unächt zu erklären. — Statt δοκίμιον findet sich auch die Lesart: δοκιμεῖον und bei 3 Minuskeln: δόκιμον. — V. 11. Statt πορείαις lesen A. 40. 89. 98 ed. Colinaei: πορίαις, eine Lesart, von der *Theile* mit Recht bemerkt: familiari librariis τοῦ εἰ et i permutationi debetur; ein Wort πορία = εὐπορία giebt es in der griech. Sprache nicht. Der Cod. 30 ap. Mill. liest — offenbar als Interpretament —: εὐπορίαις. — Willkürlich ist die Conjectur: ἐμπορίαις, die von *Hammond*, *Castalio*, *Junius* vorgeschlagen worden. — V. 12. Statt ἀνὴρ lesen A, einige Minuskeln und Versionen: ἄνθρωπος: unnöthige Aenderung. — Nach ἐπηγγείλατο hat die Rec. ὁ κύριος nach G. J. etc. (statt dessen lesen einige Minuskeln und Versionen: ὁ θεός; C. κύριος), was jedoch nach A. B. etc. als Einschiebsel zu betrachten ist (*Lachm.*, *Tischend.*, *de Wette*, *Wiesinger*: *Theile* dagegen hält ὁ κύριος für richtige Lesart). — V. 13. Der Artikel τοῦ vor θεοῦ ist nach fast sämtli-

chen Autoritäten als unächt zu streichen. — V. 19. Statt der rec. ὥστε nach G. J., mehreren Minuskeln und Versionen lesen A. B. C., mehrere Minuskeln, die Vulg. und andere Versionen: ἵστε. — *Lachm.* und *Tisch.* haben die letztere Lesart aufgenommen, welche auch von *Morus*, *Semler*, *Theile* für die ursprüngliche gehalten wird; *de Wette* und *Wiesinger* dagegen haben dieselbe aus innern Gründen verworfen: da indess bei genauerer Erwägung (s. die Auslegung) kein innerer Grund gegen die Aechtheit derselben spricht, und die äussern Zeugen für sie sprechen; so verdient sie jedenfalls den Vorzug. — Nach B und C ist hernach ἔστω δὲ zu lesen; A dagegen hat die Partikel δὲ nach ἵστε und vor ἔστω ein καί. — V. 20. Die rec. ist κατεργάζεται (Tisch.) nach C* G. u. a.: *Lachm.* hat dagegen ἐργάζεται aufgenommen nach A. B. C*** u. a.; über den Unterschied dieser Lesarten s. die Auslegung. — V. 25. Das οὗτος vor ἀκροατής, welches die rec. nach G. J., mehreren Minuskeln und Versionen hat, fehlt in A. B. C. etc. *Lachm.* und *Tisch.* haben es weggelassen; es ist schwerlich für ächt zu halten, da es nicht nur das Zeugniß der wichtigsten Autoritäten gegen sich hat, sondern sich bei dem Mangel einer verbindenden Partikel nach παραμείνας die Hinzufügung aus dem folgenden οὗτος nicht unschwer erklären lässt; während *de Wette* nichts entscheidet, erklärt sich *Wiesinger* für die Beibehaltung. — V. 26. Nach εἰ findet sich bei C ein δὲ (*Lachm.*), das jedoch nur zur engern Verknüpfung des Verses mit dem Vorherg. eingeschoben zu sein scheint. — Die Worte ἐν ὑμῖν nach εἶναι sind (nach A. B. C. etc. mit *Tisch.*, *Lachm.* u. A.) zu streichen. — V. 27. *Tisch.* hat den Art. τῷ vor θεῷ nach C** G. J. etc. weggelassen; die wichtigsten Autoritäten A. B. C* etc. sprechen jedoch für die Beibehaltung (*Lachm.*).

V. 1. Adresse und Begrüssung. Jakobus nennt sich: „Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht“. *Oecum.* richtig: θεοῦ μὲν τοῦ πατρὸς, κυρίου δὲ τοῦ υἱοῦ; unrichtig haben einige Ausleger θεοῦ καὶ κυρίου zusammen als Attribut zu Ἰησ. Χρ. genommen. Zu bemerken ist, dass in den epistolischen Adressen der Herr immer vollständig: Ἰησοῦς Χριστός genannt wird. — δοῦλος ist h. Amtsname; der jedoch nicht bloss den Aposteln, sondern jedem Inhaber eines von dem Herrn ertheilten Gemeinde-Berufes eignet; zu vergl. besonders: Phil. 1, 1: Παῦλος καὶ Τιμόθεος, δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ und Jud. V. 1. — In diesem Namen spricht sich das Bewusstsein aus, dass das Amt

ein Dienst sei, worin nicht der eigene oder eines andern Menschen, sondern allein Gottes oder Christi Wille zu erfüllen ist. — *Oecum.*: ὑπὲρ πάντων δὲ κοσμικὸν ἀξίωμα οἱ τοῦ κυρίου ἀποστόλοι τὸ δοῦλοι εἶναι Χριστοῦ καλλωπιζόμενοι, τοῦτο γνῶρισμα ἑαυτῶν βούλονται ποιῆσθαι, καὶ λέγοντες καὶ ἐπιστέλλοντες καὶ διδάσκοντες. — ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ) an sich Bezeichnung des ausserhalb Palästina's — unter den Heiden zerstreut lebenden — Volkes Israels; zu αἱ δώδεκα φυλαί vergl. besonders Apgesch. 26, 7: τὸ δωδεκάφυλον; ausserdem Matth. 19, 28. Offb. Joh. 7, 4—8. 21, 12; zu τῇ διασπορᾷ: 5 Mos. 30, 4. Nehem. 1, 9. Ps. 147, 2. Makk. 1, 27. (Jer. 15, 7) Joh. 7, 35; s. *Winer's* Realwörterbuch s. v. Zerstreuung *). — Darüber, ob diese Bezeichnung h. im eigentlichen oder symbolischen Sinne zu verstehen sei, s. die Einl. §. 2. Mit Recht lassen *Laurentius*, *Hornejus*, *Hottinger*, *Pott*, *Gebser*, *Kern*, *Schneckenburger*, *Neander*, *Guericke*, *Schmid*, (bibl. Theol.), *Wiesinger* u. A. den Brief an *Judenchristen* gerichtet sein; nur ist zu bemerken, dass bei der frühen Abfassung des Briefes diese hier noch nicht im Unterschiede von den *Heidenchristen* gemeint sind; wäre dem Verf. ein solcher Unterschied bewusst gewesen, so würde dies in dem Briefe selbst irgendwie angedeutet sein. — χαίρειν) sc. λέγει; cf. 1 Makk. 10, 18. 25. 15, 16; 2 Makk. 1, 1 und im N. T. Apgesch. 15, 23. 23, 26. (2 Joh. V. 11). Zu beachten ist, dass dieselbe, den neutestam. Briefen sonst nicht gewöhnliche, Grussformel sich gerade auch in dem von Jak. ausgegangenen Schreiben Apgesch. 15, 23 findet (*Kern*); ausführlicher lautet dieser eigenthümlich griechische Gruss 2 Makk. 9, 19: χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν καὶ εὖ πράττειν.

V. 2—12. Ermahnung in Bezug auf die zu erduldenen Anfechtungen. V. 2. Jak. beginnt mit dem ermahnenden Worte: πάντας χάραν ἡγήσασθε): „für gänzliche Freude achtet es“; πάντα χάρα; gänzliche Freude = nichts als Fr.; *Luth.* „achtet es eitel Freude“; ungenau erklären viele ältern Ausleger πάντα = μέγιστη, summum, perfectum gaudium; richtiger ist es, das Adj. h. durch das Adverb πάντως, ὅλως (*Carpzov*) aufzulösen, worauf auch die Erklärung *Theile's*: rem revera omnique ex parte

*) Unrichtig ist es offenbar, unter der διασπορά h. die Zerstreuung der christlichen Gemeinde in Jerusalem nach dem Märtyrertode des Stephanus zu verstehen.

laetam hinauskommt. Der Sinn ist: die *πειρασμοί* seien euch eine Freude, die ganz Freude ist, welche alle Betrübniß ausschliesst; cf. Hom. Od. XI, 507: *πᾶσαν ἀληθείην μυθήσομαι*, d. i. „vom Neoptolemos will ich dir ganze Wahrheit (d. i. nichts als Wahrheit, die alle Lüge ausschliesst) verkündigen“. — *χαρά* h. l. metonymisch = gaudendi materia, res laeta; cf. Luk. 2, 10. — Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Jakobus mit dieser Ermahnung zur Freude auf das *χαίρειν* V. 1. zurückweist; vergl. V. 5. 19. (*Wiesinger*). — Die Anrede *ἀδελφοί μου* (oder *ἀδελφοί* allein Kap. 4, 11. 5, 7. 9. 19; auch *ἀδ. μου ἀγαπητοί* Kap. 1, 16. 19. 2, 5.), die bei Jak. stehend ist, spricht das Bewusstsein der Gemeinschaft, nämlich der Volks- und Glaubensgemeinschaft (*Paraeus*) mit den Lesern aus *). — *ἔταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις*) *περιπίπτειν* involvit a) notionem *adversi*; b) notionem *inviti* atque *inopinati* (*Theile*); es ist synonym mit *ἐμπίπτειν* (cf. Luk. 10, 30 vergl. mit V. 36), hat jedoch stärkere Bedeutung: „in etwas hineingerathen, so dass man davon ganz umgeben ist“; auch bei den Klass. wird es namentlich vom Unglück gebr.: *συμφοραῖς* Pl. Legg. IX, 877. e.; *ζημίαις καὶ ὀνειδέσει* Isocr. 1, 39. — *πειρασμοί* sind h., wie 1 Petr. 1, 6 (anders *πειράζειν* V. 13) die *θλίψεις*, welche den Gläubigen durch die ungläubige Welt bereitet werden (cf. Luk. 8, 13 vergl. mit Matth. 13, 21), diese werden *πειρασμοί* im Hinblick auf das Ziel, um dessentwillen Gott sie zulässt und verordnet, genannt (*Calvin, Theile, Heisen*): sofern sie nämlich zur Prüfung und Bewährung des Glaubens dienen sollen; *πειράζειν* wird im N. T. nicht nur in malam, sondern oft auch in bonam partem gebraucht. — Zu *ποικίλοις* vergl. 2 Kor. 6, 4 ff. 11, 23 ff. — Dass der Gläubige sich nicht nur trotz der Trübsale, sondern um der Trübsale willen freue, bezeugen Stellen, wie Apgesch. 4, 23 ff. 5, 41. Röm. 5, 3 ff.; vergl. auch Jes. Sir. 2, 1 ff. — Treffend sagt *Oecumenius*: *τὴν κατὰ θεὸν λύπην καὶ τοὺς πειρασμοὺς τούτους, καὶ ἐπαινετοὺς οἶδε καὶ χαρὰς ἀξίους· δεσμός γάρ οὗτοί εἰσιν ἀρῆαγῆς, καὶ αὐξήσις ἀγάπης καὶ κατανύξεως*. — — — *οὐ γάρ ἐστιν ἐκτὸς γυμνασίων οὔτε κοσμικῶν οὔτε τῶν κατὰ θεὸν στεφάνων ἀξιώθῃναι*. —

V. 3. *γινώσκοντες*) indem ihr wissen mögt („in dem Bewusstsein“: *de Wette*); das Particip, sich eng an den

*) Unrichtig *Semler*: Hoc nomen praecipue de doctoribus intelligo.

Imperativ anschliessend, nimmt an der Bedeutung dieses mit Theil; s. m. Erkl. von 2 Timoth. 2, 23; vrgl. 1 Kor. 15, 58. Kol. 3, 24, 4, 1. Hebr. 10, 34 u. a. St.; es ist weder rein imperativisch: *Luth.* „und wisset“, noch auch rein begründend, so dass es aufzulösen wäre durch: *γινώσκετε γάρ* (*Pott*). — *ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν* (*τῆς πίστεως*); *τὸ δοκίμιον* (ausser h. nur 1 Petr. 1, 7) = *τὸ δοκιμειῶν* ist eigentlich das Prüfungsmittel: quo quid exploratur (*Pott*), quo rei, quae sub examen vocatur, manifestatur sinceritas eaque probatur omne id intrinseca virtute possidere, quod extrinsecus specie ac nomine prae se fert (*Heisen*), also = *κριτήριον*, so in der Stelle bei Dion. Hal. rhetor. 11.: *δεῖ δὲ ὥσπερ κανόνα εἶναι καὶ στάθμην τινὰ καὶ δοκίμιον ὀρισμένον πρὸς ὃ τις ἀποβλέπων δυνήσεται τὴν κρίσιν ποιῆσθαι*; doch knüpft sich nicht selten an die Bedeutung des Prüfens die des Läuterns und Bewährens an; *Theile*: = probamentum; so Herodian. II, 10. 12.: *δοκίμιον δὲ στρατιωτῶν κάματος ἀλλ' οὐ τρυφή* und LXX. Prov. 27, 21: *δοκίμιον ἀργυρίου καὶ χρυσῶ πύρωσις*; vrgl. Prov. 17, 3. Ps. 12, 7. Jes. Sir. 2, 5. — Mehrere Ausleger, wie *Semler*, *Pott*, *Hottinger*, *Schneckenburger*, *Theile*, halten h. die Bedeutung des *Mittels* — sei es zur Prüfung, oder zur Läuterung und Bewährung *) — fest, indem sie darunter die vorhergenannten *πειρασμοί* selbst verstehen; *τὸ δοκ.* steht dann für *τοῦτο τὸ δοκ.* (*Pott*); allein die Nothwendigkeit ein *τοῦτο* hinzuzudenken, entscheidet gegen diese Auffassung; dazu kommt, dass *δοκίμιον* 1 Petr. 1, 7 diese Bedeutung nicht haben kann. An dieser Stelle ist *δοκ.* = „die durch Prüfung bewirkte Bewährtheit“; s. m. Erkl. zu d. St.; — und so liegt es nahe, dieselbe Bedeutung auch h. festzuhalten; (*Oecumenius* = *τὸ κεκριμένον, τὸ δεδοκιμασμένον, τὸ καθαρόν*); *τὸ δοκίμιον* ist dann = *δοκιμή* in der Stelle: Röm. 5, 4. Der Unterschied, dass in dieser St. die *δοκιμή* als Wirkung, h. aber als Ursache der *ὑπομονή* bezeichnet wird, spricht nicht gegen diese Auffassung, da, wie schon *Tirinus* sagt: *duae res saepe sibi invicem sunt causa* **). Bei weitem die meisten, sowohl älteren, als neuern Ausleger jedoch erklären

*) *Theile*: Calamitates, quae natura sua virtutis *πειρασμοί*, eam sub examen discrimenque vocant, accedente demum hominis strenua opera ejusdem virtutis fiunt *δοκίμιον* eam purgantes, firmantes, commonstrantes.

**) Mit Unrecht behauptet *Wiesinger*: „es sei ein unrichtiger Gedanke, dass die Bewährung (*τὸ δεδοκιμασθαι*) die *ὑπομονή* zur

δοκ. h. durch: exploratio, probatio, Prüfung, in activem Sinn, so *Didymus, Beda, Calvin, Laurentius, Beza, Piscator, Paraeus, Serarius, Paes, Hornejus, Baumgarten, de Wette, Kern, Wiesinger* u. A. Dann gilt in Bezug auf Röm. 5, 4, was *Beda* sagt: Verborum differentia non sensuum in his sermonibus esse probatur Apostolorum; indem dort die *θλίψις*, hier die *Prüfung* durch die *θλίψις* als causa der *ὑπομονή* genannt wird. Der Gedanke hat offenbar nichts gegen sich — nur fehlt es an der sprachlichen Berechtigung zu dieser Erklärung. — Im Wesentlichen bleibt der Sinn derselbe, ob *τῆς πίστεως* gelesen wird oder nicht, da das *δοκίμιον* der Christen in keinem andern als dem ihres Glaubens, durch den sie Christen sind, besteht. — *πίστις* ist h. nicht objectiv = id cui fides habetur, ipsa Jesu Christi doctrina (*Pott*), sondern subjectiv die gewisse Zuversicht zu dem Evangelium, dessen Inhalt Jesus Christus ist, als das nothwendige Fundament des christlichen Handelns. — *κατεργάζεται ὑπομονήν*) In *κατεργάζεται* liegt nicht der Begriff des deducere ad *perfectionem* (*Michaelis, Gebser*), sondern es heisst einfach: efficere, bewirken; vergl. Röm. 5, 3. 7, 8. 2 Kor. 4, 17. 7, 10 u. a.; *ὑπομονή* ist das treue Ausharren (*μένειν*) unter (*ὑπο*) den Anfechtungen (*πειρασμοῖς*) der Welt. *Baumg.* „aushaltende Beharrlichkeit“, *Theile*: „Standhaftigkeit“, *perseverantia*, quod majus est quam *patientia* *).

V. 4. Schafft die durch die *πειρασμοί* bewirkte Bewährung des Glaubens die *ὑπομονή*, und sollen dem Christen deshalb jene ein Gegenstand der Freude sein, so kommt es darauf an, dass die *ὑπομονή* rechter Art sei. Hierauf weist dieser Vers hin. Mit Recht bemerkt *Oecumen.*: *σκοπεῖ οὐκ εἶπε τὴν ὑπομονὴν ὀριστικῶς, ὅτι ἔργον τέλειον ἔχει, ἀλλὰ προστακτικῶς ἔχεται· οὐ γὰρ προῖποκειμένην ἀρετὴν ἐξαγγέλλει, ἀλλὰ νῦν ἐγγινομένην, ὡς χρὴ γίνεσθαι νομοθετεῖ.* — *ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἔχεται*) Der

Folge habe“; denn gerade dadurch, dass der Christ in den Trübsalen seinen Glauben bewährt, gewinnt er immer mehr die *ὑπομονή*, in der er allein das Ziel der Vollendung erreichen kann.

*) *Cicero* de inv. 2, 54: *patientia* est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio, *perseverantia* est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. — Treffend sagt *Schneckenburger*: Si submissionem (*τὸ ὑπο* —) urgeas, *patientiam* ac *tolerantiam* malorum, sin *τὸ μένειν*, *constantiam* et *firmitatem*, *perseverantiam* ac *calamitatum ferendarum fortitudinem* ab illecebris desciscendi inconcussam hoc vocabulo habebis expressam.

Nachdruck liegt nicht auf ἔργον — dass die ὑπομονή ein ἔργον habe, versteht sich von selbst —, sondern auf τέλειον (*Wiesinger*). Jak. verlangt, dass das ἔργον der ὑπομονή ein *vollkommenes* sei. — Um den Gedanken zu verdeutlichen, vertauscht *de Wette* das Abstractum (ὑπομονή) mit dem Concretum: ὁ ὑπομένων und versteht dann unter ἔργον τέλειον „die thätige Tugend, die der Ausharrende vollkommen haben muss“. Im Wesentlichen stimmt diese Auffassung *de Wette's* mit den Erklärungen von *Erasmus*, *Calov*, *Morus*, *Pott*, *Augusti*, *Gebser*, *Kern*, *Schneckenburger* überein, wonach das ἔργον τέλειον von der ὑπομονή selbst unterschieden ist und die sittliche Thätigkeit, die der Christ mit seiner ὑπομονή zugleich zu üben hat, bezeichnet; *Erasmus*: quemadmodum in malis tolerandis fortis est et alacris, ita in bonis operibus exercendis sibi constat; *Morus*: tolerantia adjunctum habeat factum, erumpat in factum, exserat se per factum; *Pott*: perseverantiae fructus sit perfectum virtutis studium. — Diese Auffassung ist jedoch unrichtig; sie veranlasst nicht nur zu unberechtigten Umdeutungen, wie die von ὑπομονή in ὁ ὑπομένων oder von ἔχέτω in παρεχέτω (*Pott*) oder in κρατεῖτω (*Schult-hess*), sondern giebt auch einen Gedanken, der mit dem folgenden: ἵνα κτλ. tautologisch wäre. — Mit Recht beziehen die meisten Ausleger das ἔργον τέλειον auf die ὑπομονή selbst; ἔργον = Werk, „Bethätigung“ (*Wiesinger*), vergl. 1 Thess. 1, 3: τὸ ἔργον τῆς πίστεως; denn die ὑπομονή des Christen ist nicht bloss ein Leiden, sondern eben so sehr ein Thun; dieses ihr Thun soll τέλειον d. h. nicht nur, wie es viele Ausleger erklären, bis zu Ende ausdauernd (*Luth.*: „die Geduld soll fest bleiben bis ans Ende“; *Calvin*: haec vera erit patientia, quae in finem usque durabit; ähnlich *Hieronymus*, *Serarius*, *Salmero*, *Estius*, *Gomarus*, *Piscator*, *Paraeus*, *Hornejus*, *Carpzov*, *Semler*, *Hottinger* u. A.); sondern: *vollkommen* sein: es soll der ὑπομονή an nichts fehlen: weder an der Freudigkeit (*Bengel*: perfecta est patientia, quae gaudet), noch an irgend einem Momente, das ihr als der Bedingung der christlichen Sittlichkeit nothwendig eignet: als solche Momente denkt Jakob., wie das Folgende zeigt, namentlich: die Weisheit, das Vertrauen, die Demuth, die Sanftmuth *). —

*) *Heisen* zählt folgende 3 Momente der Vollkommenheit auf; 1) ut habeat nihil — impatientiae admixtum; 2) ut aerumnarum neque gravitas neque diuturnitas labefactet; 3) ut nec aliarum virtutum laedat ullam —, sed contra easdem provebat in majus. — Die-

Dass die ὑπομονή in dieser Weise ein ἔργον τέλειον habe, ist nothwendig, damit die Christen vollkommen das seien, was sie sein sollen; daher fährt Jak. fort: ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι; ἵνα steht h. nicht ἐκβατικῶς (wie Baumg. und Pott für möglich halten), sondern τελικῶς: „damit“. — τέλειοι und ὁλόκληροι sind synonyme Begriffe; τέλειος eigentl.: „was sein Ende oder Ziel erreicht hat“; ὁλόκληρος: „was in allen seinen Theilen unverletzt ist“; beide Wörter bezeichnen die Vollkommenheit, h. die sittliche Vollkommenheit des christlichen Lebens; in der LXX finden sich beide Ausdrücke als Uebersetzung von כִּמְלָא (1 Mos. 6, 9; Hesek. 15, 5); im N. T. kommt ὁλόκληρος ausser h. nur 1 Thess. 5, 23 (Apgesch. 3, 16: ὁλοκληρία) vor. — Zwar wird sowohl τέλειος (bei den LXX., wie bei den Klassikern) als auch ὁλόκληρος (namentlich bei Philo, nicht aber bei den LXX.) in besondrer Beziehung auf das Opfer gebraucht; hier jedoch ist eine solche Beziehung durch nichts angedeutet (gegen Kern); noch willkürlicher ist die Deutung Storr's: qui superiores e certamine discedebant. — ἐν μηδενὶ λειπόμενοι): „in nichts Mangel leidend“; der negative Ausdruck zur Verstärkung der beiden positiven hinzugefügt; wie V. 5: ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος; V. 6: ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος. — V. 5 u. Kap. 2, 15 ist λείπεσθαι mit dem Genit. construirt; im klass. Sprachgebr. heisst λείπεσθαι zwar: „hinter jemand zurückstehen“ (Polyb. p. 1202 ed. Gron.: ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους εὐνοίᾳ παρὰ πολὺ τὰδὲλφου λειπόμενος), allein von einem Verhältniss zu Andern ist h. nicht die Rede; unrichtig daher Pott: tota loquendi ratio ab iis, qui cursu — relinquuntur et superantur, repetita est (Lösner, Krebs, Storr, Augusti), wenngleich das Wort bei den Klassikern oft diese Beziehung hat; V. 5 entscheidet für die angegebene Bedeutung (Theile, de Wette, Wiesinger u. A.); vergl. 1 Kor. 1, 7: μὴ ὑστερεῖσθε ἐν μηδενὶ χαρίσματι (Jos. Antt. 9, 11. 2: οὐδὲ μιᾶς ἀρετῆς ἀπελείπετο).

V. 5. Dem ἐν μηδενὶ λειπόμενοι schliesst sich eng an: εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας; εἰ ist nicht = quoniam, quandoquidem (Estius, Laurentius), sondern der Gedanke hat hypothetische Form; εἰ τις = ὅστις cf. Wahl

ser Auffassung stimmt auch Theile bei. Wiesinger bestimmt die Vollkommenheit der ὑπομονή dahin, dass „sie eine unablässige, allseitige, die Fülle ihres Wesens, in dem sich Glaube, Liebe, Hoffnung einigen und durchdringen, in allen Beziehungen darlegende“ sei.

s. v. εἰ. — λείπεται in demselben Sinne, wie V. 4: „wenn einer von euch Mangel hat an Weisheit“; σοφίας steht ohne Artikel, denn es kann nicht vorausgesetzt werden, dass dem Christen die Weisheit überhaupt, sondern nur dass sie ihm theilweise mangelt. Mit der σοφία nennt Jak., wie *Wiesinger* richtig sagt, „nicht ein beliebiges Stück christlicher Vollkommenheit“, sondern das wesentliche Fundament der christlichen Lebensführung, τὸ αἴτιον τοῦ τελείου ἔργου (*Oecum.*), denn sie ist die in der πίστις wurzelnde lebendige d. i. zur That treibende Einsicht in das, was des Christen Lebensaufgabe sowohl im Ganzen, als auch in den einzelnen gegebenen Momenten, namentlich also auch in den πειρασμοῖς (V. 2), ist, (vergl. den Preis der Weisheit in den Sprüchen Sal., der Weish. Sal. u. dem Buche Jes. Sirach); sie kann nur von Gott gegeben werden (κύριος δίδωσι σοφίαν καὶ ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ γνώσεις καὶ συνέσεις Sprüchw. 2, 6), und hat als göttliches χάρισμα ein sie von der Weisheit der Welt bestimmt unterscheidendes Gepräge; vergl. Kap. 3, 15. 17 *). — Der Gedankenzusammenhang nöthigt nicht dazu, den Begriff der σοφία h. mit den meisten Auslegern nur in Beziehung auf die πειρασμοί (V. 1) zu fassen und darunter die V. 1 ausgesprochene Lehre über das christliche Verhalten bei den πειρασμοῖς (*Calvin*: Sapientiae nomen ad circumstantiam praestantis loci restringo, acsi diceret: si haec doctrina ingenii vestri captu altior est, petite a Domino, ut vos Spiritu suo illuminet) oder dieses Verhalten selbst zu verstehen; die Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden zwingt vielmehr zu der allgemeineren Fassung des Begriffs, die sich bei *Theile* (sapientia vivendi universa), *de Wette*, *Kern*, *Wiesinger* findet. — Ganz unrichtig *Semler*: intelligo σοφίαν ratione muneris publici, ratione institutionis et doctrinae. — αἰτεῖτω παρὰ κτλ.) dieselbe Construct. Matth. 20, 20. Apgesch. 3, 2. 1 Joh. 5, 15. — τοῦ δίδοντος θεοῦ) statt: τοῦ θεοῦ τοῦ δίδοντος, wie Cod. A liest; durch die h. gewählte Wortfolge tritt nicht nur der Begr. des Gebens mit Nachdruck nahe an den des Bittens heran; sondern wird auch das Particip fast zum attributiven Adjectiv: Gott wird als der Gebende absolut bezeichnet; weshalb auch — wie *Baumg.*, *Gebser* u. A.

*) Der Unterschied des Begr. σοφία von γνώσις giebt das Etymologicum magnum so an: γνώσις μὲν ἐστὶ τὸ εἰδέναι τὰ ὄντα· σοφία δὲ καὶ τὸ τὰ ὄντα γινώσκειν, καὶ τὸ τὰ γνωστὰ πράττειν.

mit Recht bemerken — kein bestimmtes Object, wie τὴν σοφίαν, zu ergänzen ist. — Als nähere Bestimmung wird πᾶσιν und ἀπλῶς hinzugefügt; zu πᾶσιν ergänzt sich aus dem Zusammenhang τοῖς αἰτοῦσιν (*Calvin, Estius, Piscator, Laurentius* u. A.), nämlich ohne Ansehen der Person. — Das Adverb ἀπλῶς, im N. T. nur hier, ist weder = benigne (*Beda, Casaubonus, Vorstius, Hornejus*) noch = affluenter (*Erasmus, Grotius, Estius, Laurentius, Baumgarten*); auch nicht (nach der Bedeutung von ἀπλότης 2 Kor. 1, 12; synonym mit εἰλικρινεία) = candide, sincere (*Pott, Hottinger, Kern, Theile*; unsicher *Wiesinger*); oder = συντόμως, καθάπαξ (*Hesychius*); sondern = „einfach“ d. i. so, dass nichts anderes hinzugethan wird; in diesem Sinne steht es auch Weish. Sal. 16, 27. — Die nähere Bestimmung liegt in dem negativen Zusatze; μὴ ὀνειδίζοντος d. h. so, dass der Empfangende dadurch keine Schmach erleidet. — Unberechtigt ist es ὀνειδίζειν = aliquem ignominiose cum repulsa dimittere (*Morus, Zachariae, Carpzov, Storr, Augusti, Stolz, Hottinger*) zu erklären; kann das Abweisen eines Bittenden auch als ein κατασχύνειν desselben gedacht werden, so kommt doch ὀνειδίζειν in diesem Sinne niemals, auch nicht Jes. Sir. 20, 15 vor; aber auch die Erklärung der meisten Ausleger: „jemanden die ertheilten Wohlthaten aufrücken“ ist nicht sicher begründet; aus dem Ausspruche des Demosthenes: τὸ τὰς ἰδίας εὐεργεσίας ὑπομνησκειν καὶ λέγειν μικροῦ δεῖν ὁμοίον ἐστὶ τῷ ὀνειδίζειν geht nur hervor, dass jenes Aufrücken für ein ὀνειδίζειν gelten kann; nicht dass dies Wort an sich jene Bedeutung hat; auch in den Stellen: Jes. Sir. 18, 18. 20, 15. 41, 22 ist die Bedeutung eine umfassendere; richtig *Semler*: non tantum significat molestam commemorationem beneficiorum, sed etiam qualemcunque reprehensionem; so auch *Schneckenburger* und *de Wette* *). Der Grund, warum Jak. die nähere Bestimmung ἀπλῶς κτλ. hinzufügt, ist, um dadurch zu dem αἰτεῖν zu ermuntern (*Zwingli*: ut mentes alliciat, ut ad hunc unum in omni necessitate adcurrant); zugleich thut er damit „einen Seitenblick auf die Reichen“ (V. 10. Kap. 5, 9 ff.), die nicht ἀπλῶς, sondern — wenn sie geben — nur ὀνειδίζον-

*) *Eustathius*: ὀνειδίζειν οὐ μόνον τὸ εὐεργεσίας ἀναφέρειν τοῖς εὐεργετημένοις — ἀλλὰ καὶ ἀπλῶς ἀνοστά τινα καὶ ἐπίμομφα λέγειν. Das lat. *exprobrare* kommt allerdings in jenem speciellen Sinne vor, so bei Cicero de amic.: odiosum sane genus hominum officia exprobrantium; Seneca de benef. II, 10.

τες geben. — καὶ δοθήσεται αὐτῷ) steht impersonell: „es wird ihm gegeben werden“; nämlich das, warum er bittet, d. i. hier: die Weisheit; vergl. zu dem Gedanken namentlich 1 Kön. 3, 9—12 (2 Chron. 1, 10—12).

V. 6. Nähere Bestimmung, wie das Gebet beschaffen sein muss; αἰτείτω δὲ ἐν πίστει) mit αἰτείτω wird das αἰτείτω V. 5 wieder aufgenommen; δὲ zeigt die Weiterführung des Gedankens an. — Das Gebet muss, wenn es erhört werden soll, eine εὐχὴ τῆς πίστεως sein, Kap. 5, 15 (vergl. Jes. Sir. 7, 10: μὴ ὀλιγοψυχήσης ἐν τῇ προσευχῇ σου). — ἐν πίστει d. i. in der zuversichtlichen Gewissheit der Erhörung, deren Grund — wie von mehreren Auslegern richtig bemerkt wird — das Bewusstsein der Macht und Liebe Gottes ist; die Erklärung *Calvin's*: fides est quae Dei promissionibus freta nos impetrandi, quod petimus, certos reddit (ähnlich *Baumgarten*) hebt eine Beziehung hervor, die an sich zwar richtig, von Jak. aber nicht angedeutet ist; unrichtig ergänzen einige ältere Ausleger zu πίστει als nähere Bestimmung: Ἰησοῦ Χριστοῦ. — Das Object des Gebetes ist hier, wo es sich nur um die Angabe der nothwendigen Beschaffenheit des Betens handelt, nicht hinzugefügt; der Zusammenhang zeigt, dass die σοφία als solches gemeint ist; die von mehreren Auslegern gemachten Bemerkungen über die Art, wie der Christ um äusserliche Güter zu beten habe, gehören deshalb nicht hieher. — μηδὲν διακρινόμενος) drückt denselben Begriff, wie ἐν πίστει, nur negativ aus; μηδὲν steht — wie öfters — adverbial = durchaus nicht, nulla ratione; διακρίνεσθαι, nach neutestamentlichem Sprachgebrauch: „zweifeln“; vergl. ausser Apg. 10, 20. 11, 12; besonders Matth. 21, 21: εἰ ἔχητε πίστιν, καὶ μὴ διακριθῆτε; Röm. 4, 20: οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ; Röm. 14, 23; es ist zwar nicht = ἀπιστεῖν (Luk. 24, 11) oder ἀπειθεῖν (Joh. 3, 36), trägt aber als wesentliches Moment die ἀπιστία in sich; während die πίστις Ja, und die ἀπιστία Nein ist, ist das διακρίνεσθαι das Zusammensein von Ja und Nein, doch so, dass das Nein das Uebergewicht hat; es ist das innere Schwanken, das nicht zur πίστις (also nicht der noch schwache, zagende Glaube), sondern zur ἀπιστία führt; der tiefere Grund davon ist der Hochmuth, und insofern hat *Theophylact* Recht, wenn er erklärt: διακρινόμενος δὲ ὁ μεθ' ὑπεροψίας αἰτῶν, ὑβριστῆς ὁμολογουμένως, ὁ διακρινόμενος; wogegen *Oecumenius* in den Worten: λέγων ἐν σεαυτῷ, ὅτι πῶς δύναμαι αἰτησαί τι παρὰ τοῦ κυρίου καὶ λαβεῖν, ἡμαρτηκῶς τοσαῦτα εἰς αὐτόν; ein Moment her-

vorhebt, das nicht dem διακρίνεσθαι, sondern dem noch schwachen Glauben eignet *). Zu vergl. ist mit dieser Stelle Hermas 2, 9: tolle a te dubitationem et nihil omnino dubites petens aliquid a Deo. — Mit den folg. Worten: ὁ γὰρ διακρινόμενος κτλ. giebt Jak. den Grund (γὰρ) an, warum man *nicht zweifelnd* beten müsse; doch wird der Gedanke erst mit V. 7, der das Nichterhörtwerden des Zweiflers ausspricht, zu Ende geführt, indem jene Worte sagen, warum derselbe nicht erhört werden kann; in eins zusammengefasst würde der Satz lauten: ὁ γὰρ διακρινόμενος, ἔοικώς κλύδωνι — —, μὴ οἰέσθω, ὅτι λήψεται τ' κτλ. Durch die Trennung in zwei Sätze gewinnt die Schilderung des Zweiflers eine grössere Selbständigkeit; (vergl. Wiesinger z. d. St.). — ἔοικε im N. T. nur hier und V. 23. — κλύδων θαλάσσης ausser h. nur Luk. 8, 24 (κλυδ. τοῦ ὕδατος) gewöhnlich: κύμα; das Verb. κλυδωνίζεσθαι findet sich Ephes. 4, 14. Jes. 57, 20. LXX; der Vergleichungspunkt liegt in dem hinzugefügten: ἀνεμίζομεν ὡ καὶ ῥιπίζομεν ὡ. Das Verb. ἀνεμίζεσθαι ist ein vollkommnes ἀπαξ λεγ., das sonst nirgends vorkommt; gleichbedeutend mit dem in der klassischen Sprache sich findenden ἀνεμοῦσθαι (cf. Hegesipp. 6: ἁλὸς ἠνεμωμένης) = geweht d. i. vom Winde bewegt werden; das Verbum ῥιπίζειν (im N. T. nur hier) wird auch sonst von dem Bewegen oder Erregen des Wassers durch den Wind gebraucht; cf. Dio Chrys. XXXII. p. 368 B.: δῆμος ἄστατον κακὸν καὶ θαλάσση πάνθ' ὅμοιον, ὑπ' ἀνέμου ῥιπίζεται; Philo de mundo: πρὸς ἀνέμου ῥιπίζεται τὸ ὕδωρ; unrichtig erklärt Heisen ῥιπίζεσθαι = calefieri et accendi; diese Bedeutung hat das Wort niemals, wenn es gleich von dem Anfachen des Feuers gebraucht wird **). — Die beiden

- *) Wie der schwache Glaube, so ist auch der Zweifel, dessen sich der Gläubige als eine Anfechtung bewusst ist, von dem διακρίνεσθαι zu unterscheiden. Treffend bemerkt Calvin: Fieri quidem non potest in (hac) carnis infirmitate, quin variis tentationibus agitemur, quae sunt veluti machinae ad labefactandam nostram fiduciam: ita nemo reperietur, qui non sensu carnis suae vacillet ac trepidet. Sed oportet ejusmodi tentationes fide tandem superari, quemadmodum arbor, quae firmas radices jecit, quatitur quidem venti impulsu, sed non revellitur, quin potius suo loco stabilis manet. — Während der διακρινόμενος seinem eigentlichen Sinne nach nicht glauben will — ist die Sehnsucht des Angefochtenen vielmehr darauf gerichtet, im Glauben fest zu werden.
- **) Mit Recht weist auch Theile diese Erklärung zurück, indem er sagt: „Hoc, quamquam undae spumantes ventis revera incallescunt Latinisque etiam ebullire aestusque dicuntur, longius tamen

Ausdrücke sind synonym — nur zur Verstärkung des Begriffs zusammengestellt; die Meinung, dass ἀνεμίξ. auf die von aussen, ῥιπίξ. auf die von innen kommende Bewegung (*Bengel*) gehe, ist unbegründet; auch die Behauptung, dass jenes Wort die causa, dieses den effectus bezeichne (*Theile, Wiesinger*), ist nicht ganz richtig, da ἀνεμίξεσθαι selbst schon den effectus mit ausdrückt. — Durch das Bild wird das Gemüth des Zweiflers als ein unstät hin- und herschwankendes, dem es an der stillen und sichern Ruhe fehlt, characterisirt; vergl. Jes. 57, 20. 21. LXX.: οἱ δὲ ἄδικοι κλυδωνισθήσονται καὶ ἀναπαύσασθαι οὐ δυνήσονται, οὐκ ἔστι χαίρειν (𐤇𐤍𐤅𐤃) τοῖς ἀσεβέσιν.

V. 7. μὴ γὰρ οἰέσθω) γὰρ ist weder = ergo (*Calvin*), noch blosser Uebergangspartikel (*Pott*); sondern = „nämlich“; nachdem Jak. den Grund (wiewohl noch nicht vollständig) angegeben hat, warum man nicht zweifelnd beten solle, giebt er jetzt die weitere Erklärung darüber; also: „es glaube nämlich jener Mensch nicht, dass er etwas empfangen werde von dem Herrn.“ — Die Warnung μὴ οἰέσθω setzt den Wahn des Zweiflers, dass er auf sein Gebet etwas von Gott erlangen werde, voraus; ähnlich Matth. 3, 9: μὴ δόξητε; mit ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος wird auf ὁ διακρινόμενος zurückgewiesen; wenn auch nicht in dem ἐκεῖνος (an sich), so liegt doch in der ganzen Ausdrucksweise etwas Verächtliches. — Die Form λήμψεται (für welche die Autorität der Codd. entscheidet) ist der klass. Gracität fremd: die ionische Form ist λάμψομαι; durch dieses Verbum — statt δοθήσεται V. 5 — soll nicht angedeutet werden, dass die Schuld des Nichterhörtwerdens nicht bei Gott, sondern bei dem Menschen liege; vielmehr er empfängt nicht, weil Gott nicht giebt. — τι bezieht sich natürlich auf das, um was der Zweifler bittet; also sc. αἰτουμένων; unter κύριος ist h., wie V. 12. Kap. 4, 10. 15; 5, 4. 10. 11 nicht Christus, sondern — nach alttestamentlicher Sprache — Gott zu verstehen.

V. 8. enthält weder das Subject zu λήμψεται (*Baum-*

petitum est.“ — Das Verbum ῥιπίζειν kommt entweder von ῥιπίς = 1) follis (Blasebalg) 2) flabellum her, indem es sowohl die Bedeutung des Anfachsens (des Feuers), als auch die des Fächelns (zur Kühlung) hat; oder von ῥιπή = Schwung, was auch vom Winde gebraucht wird; so ῥιπή βορέας Il. 15, 171; ῥιπαὶ ἀνέμων Sophocl. Ant. 137; auch ῥιπή = Sturm Pind. P. 9, 49; dann ist die urspr. Bedeutung des Verb. „schwingen, bewegen“; h. also ganz gleichbedeutend mit ἀνεμίζειν

garten), noch ist er als Ausrufungssatz = vae homini inconstanti! (*Pott*) zu fassen. Viele Ausleger halten ἀνὴρ δίψυχος für das Subject, ἀκατάστατος für das Prädikat, mit fehlender Copula (*Luther*: „ein Zweifler ist unbeständig“; so *Calvin*, *Schneckenburger*, *de Wette* u. A.); allein bei dieser Construction tritt der Begriff δίψυχος zu sehr zurück; auch stände der Gedanke zu unverbunden da. Besser ist es, sowohl ἀνὴρ δίψυχος als auch ἀκατάστατος κτλ. als Apposition zu ὁ ἄνθρωπ. ἐκεῖνος zu nehmen. Zwar ist eine Characterisirung des Zweiflers schon V. 6 in dem εἶκε κτλ. gegeben, aber doch nur im Bilde, darum folgt jetzt als Apposition die Erklärung des Bildes. Der Mangel des Artikels ist um so weniger dagegen geltend zu machen (*Schneckenburger*, *de Wette*), als derselbe hier gar nicht passend sein würde; richtig *Winer* (Gr. S. 424): „er, ein zweierziger Mensch“ —, so auch *Wiesinger*. Bei dieser Constr. wird dem Begr. δίψυχος sein Recht; das Wort ist nämlich nicht bloss ein anderer Ausdruck für διακρινόμενος (*Luther*, *Beza*, *Grotius* u. A. — *Luth.* übers. geradezu: „ein Zweifler“), sondern es characterisirt das innere Wesen des Zweiflers; nach der Weise wie δισώματος, δικάρδιος, δίγλωσσος u. ähnl. gebildet, heisst δίψυχος (das übrigens weder bei den Klassikern, noch in der LXX. u. den Apokr., sondern ausser h. nur Kap. 4, 8 und bei den Kirchenvätern vorkommt) eigentlich: „zwei Seelen habend“; es bezeichnet den Zweifler als einen Menschen, der gleichsam zwei einander widerstrebende Seelen hat: eine, die zu Gott hin, und eine, die von Gott ab (also der Welt zu-) gewandt ist, der demnach zugleich φίλος τοῦ θεοῦ und φίλος τοῦ κόσμου sein will, obwohl die φιλία τοῦ κόσμου eine ἔχθρα τοῦ θεοῦ ist (Kap. 4, 4) *). Dieser Doppelherzigkeit (oder, was dem Sinne nach das-

*) *Oecum.* beschränkt den Begr. zu speciell auf die getheilte Sorge um das Gegenwärtige und das Zukünftige: δίψυχον ἄνδρα τὸν ἀνεπέρειστον, τὸν ἀστήρικτον λέγει, τὸν μήτε πρὸς τὰ μέλλοντα παγίως, μήτε πρὸς τὰ παρόντα ἀσφαλῶς ἡδρασμένον, ἀλλὰ τῇδε καθεῖσε ἀγόμενον καὶ περιφερόμενον, καὶ ποτὲ μὲν τῶν μελλόντων, ποτὲ δὲ τῶν παρόντων ἀντεχόμενον. — Bei den Klassikern sind verwandte Begriffe: διάνδιχα μερμερίζειν *Hom.* Il. 1, 189 u. öfter; διάνδιχα θυμὸν ἔχειν *Hes.* O. 13; ψυχὴ ἀνάρμοστος *Phaed.* 93. c. (opp.: ψυχὴ ὁμονοητικὴ *Pl.* Reip. VIII, 554) u. a. Im Hebr. בָּלָב; so 1 Chron. 12, 33, wo בָּלָב־לֵב gleichbedeutend ist mit בָּלָב־שֵׁלֵם V. 38; eine andere Bedeutung hat jener Ausdruck *Ps.* 12, 3.

selbe ist: Getheiltheit der Seele) eignet nothwendig das Hin- und Herschwanken zwischen πίστις und ἀπιστία, wie überhaupt, so namentlich auch beim Gebet; daher heisst es: Constitutt. Ap. 7, 11: μὴ γίνου δίψυχος ἐν προσευχῇ εἰ ἔσται, ἢ οὐ; und Clemens Rom.: ταλαίπωροι οἱ δίψυχοι, οἱ διατάζοντες τὴν ψυχὴν; vergl. auch Jes. Sir. 1, 28: μὴ προσέλθῃς αὐτῷ (κυρίῳ) ἐκ καρδίας δίσση. — Wenn Kern das Verhältniss des δίψυχον εἶναι zu διακρίνεσθαι als das des Allgemeinen zum Besonderen, Wiesinger dagegen als das des Ursächlichen zum Bewirkten bestimmt, so haben beide Recht, da das Besondere in dem Allgemeinen begründet ist. — Als zweite Apposition fügt Jakob. hinzu: ἀκατάστατος ἐν πασαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ, denn wo es dem innern Leben an Einheit fehlt, da fehlt sie auch in der äussern Lebensführung; der δίψυχος ist, indem er bald dem einen, bald dem andern Antriebe seiner Seele folgt, in seinem Vornehmen und Thun (ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ vergl. Ps. 91, 11. Jer. 16, 17. Sprüchw. 3, 6 u. a. St.) unbeständig und unstät; er wandelt nicht auf einem Wege, sondern, wie es Jes. Sir. 2, 12 heisst, ἐπιβαίνει ἐπὶ δύο τρίβους *); das Wort ἀκατάστατος ist ἀπ. λεγ.; in der LXX. als Uebers. von חַסְדִּים Jes. 54, 11; das Subst. ἀκαταστασία Kap. 3, 16; ausserdem bei Luk. und in den Korintherbriefen. — Der Grund, weshalb der Zweifler nicht erhört wird, ist demnach der Zwiespalt, in welchem er sich mit sich selbst, sowohl seinem innern als äussern Leben nach, befindet: Gott giebt die himmlische Gabe der Weisheit, die ihrem Wesen nach ἀγνή ist, nur dem, der ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ (Matth. 22, 37) zu Gott gewandt eines und ungetheilten Sinnes ist.

V. 9. 10. Dem Gedanken, dass der Zweifelnde nicht meinen solle etwas zu erlangen, stellt Jak. die Ermahnung an den niedrigen Bruder gegenüber; δὲ non solum apponendo, sed opponendo gravius hortatur (*Theile*). Auf den ersten Anblick liegt es nahe, mit *de Wette*, *Wiesinger* und überhaupt den meisten Auslegern, ὁ ἀδελφός als den allgemeinen Begriff, der sich in ὁ ταπεινός und ὁ πλού-

*) Unrichtig erklärt *Schneckenburger* ἀποκατάστατος h. von den Schicksalen des Zweiflers: parum constantiae experitur in omnibus, quae ipsi contingunt, sua culpa sorte varia conflictatur; und ὁδός = fortuna; auch *Heisen* nimmt diesen Begriff wenigstens mit auf: omnia vitae consilia ac facta quin et fata. — Diese an sich allerdings mögliche Erklärung passt jedoch nicht in den Zusammenhang.

σιος specialisirt, zu fassen. Dann kann ταπεινός nicht = ταπεινός τῇ καρδίᾳ Matth. 11, 29 sein, sondern muss, dem πλούσιος gegenüber, im *eigentlichen* Sinn stehen: „afflictus, namentlich arm“, wogegen ὁ πλούσιος „der irdisch Reiche“ = „opulentus, fortunatus, affluens rebus externis“ ist. — Die *Höhe* (τὸ ὕψος), deren sich der Niedrige rühmen soll, kann natürlich nur die *himmlische* Würde sein, die der Christ in seinem Glauben an Christus besitzt und deren dereinstige Vollendung ihm durch die Verheissung des Herrn verbürgt ist; dem entsprechend ist dann unter ταπεινώσις die Niedrigkeit zu verstehen, die „dem Reichen als Christen durch Christum eignet“; die wesentlich dasselbe ist mit seiner Höhe. Der so sich ergebende Gedanke hat nichts gegen sich; im Ausdrücke läge dasselbe ὁξύμορον, wie wenn man, nach 1 Kor. 7, 22 sagte: der δοῦλος rühme sich seiner ἐλευθερίας und der ἐλεύθερος seiner δουλείας. — Allein der Gedankenzusammenhang ist gegen diese Auffassung: nicht nur, dass die Unterscheidung der Christen in Arme und Reiche hier ganz unvermittelt einträte, zeigen auch V. 2 und V. 12, dass das Band der Gedanken dieses Abschnittes die Beziehung auf die πειρασμοί ist, welche die Christen zu erleiden haben. Mehrere Ausleger haben *diese* Beziehung deshalb auch in den Begr. ταπεινός mit aufgenommen, so unter den Neuern *Theile*, indem er der Erklärung von *Morus*: „carens fortunis externis omninoque calamitosus“, noch hinzufügt: πειρασμῶν περιπεσών V. 2; δεδιωγμένος ἔνεκεν δικαιοσύνης Matth. 5, 10; πάσχων διὰ δικαιοσύνης 1 Petr. 3, 14“; allein dadurch wird der reine Gegensatz zwischen ταπεινός und πλούσιος gestört, man müsste denn annehmen, dass der πλούσιος *der reiche* Christ wäre, der *keine* Verfolgung zu erleiden hätte: was offenbar sinnlos wäre; soll dagegen *der* Reiche, der das Loos der Verfolgung mit dem Armen theilt (wie *Laurentius* erklärt: dives, sc. frater, qui ipse erat una cum paupere fratre in dispersione, direptionem bonorum suorum propter Christi evangelium passus; ähnlich: *Erasmus*, *Hornejus* u. A.), verstanden werden, so würde in dem Begr. ταπεινός an sich jene Beziehung nicht zu suchen sein; legt man diese nun auch in den Begr. ταπεινώσις, so dass hierunter der Leidenszustand der Verfolgung, worin sich der πλούσιος befindet oder wovon er bedroht wird (*Gebser*: „er rühme sich seiner Erniedrigung, in die er durch die Verfolgungen gelangen kann“), zu verstehen ist, so fehlt jeder Grund in ταπεινός den Begr. der *Armuth* ausgedrückt zu finden. — So wird bei

jener Auffassung der Gedanke durch die Beziehung auf die *πειρασμοί* unklar und verworren; und doch wird diese Beziehung durch den Gedankenzusammenhang gefordert. Aber auch das unmittelbar Folgende spricht dagegen, den *πλούσιος* dem *ταπεινός* als Christen (*ἀδελφός*) gleichzustellen; denn abgesehen davon, dass ein solcher Reicher einer so eindringenden Hinweisung auf die Vergänglichkeit des Reichthums, wie sie in den folgenden Sätzen enthalten ist, kaum bedurfte, ist wohl zu beachten, dass in den Worten: *ὅτι — παρελεύσεται* und V. 11: *οὕτω καὶ κτλ.* das Subject *ὁ πλούσιος* ist — und nicht *ὁ πλοῦτος*, wie es jene Erklärung nothwendig macht; *Winer*: *dives non habet, quo gloriatur, nisi ab humilitate sua, nam divitiae mox periturae sunt*; ebenso *de Wette*, *Theile*, *Wiesinger* u. A.; diese Vertauschung des Subjectes ist jedoch willkürlich; nicht von dem Reichthum, sondern von dem Reichen selbst sagt Jakobus: *παρελεύσεται, μαρανθήσεται*; dies aber lässt sich nicht von dem Reichen sagen, der mit dem Armen in Christo eins ist, sondern nur von dem Reichen, der zu diesem (dem *ταπεινός ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) einen feindseligen Gegensatz bildet. — Dass dem Verf. diese schlimme Bedeutung in dem Begriffe: *ὁ πλούσιος* selbst liegt, dafür zeugt sowohl Kap. 2, 6. 7, wo die *πλούσιοι* als Verfolger der Christen bezeichnet werden, als auch Kap. 5, 1-6, wo ihnen das Verdammungsurtheil gedroht wird; diese Gebrauchsweise des Wortes ist aber auch sonst der heil. Schrift nicht fremd; vergl. ausser Luk. 6, 24—26 besonders auch Jes. Sir. 13, 3: *πλούσιος ἠδίκησε — πτωχὸς ἠδικηται*; 17, 18: *τί κοινωνήσῃ λύκος ἀμνῷ; οὕτως ἁμαρτωλὸς πρὸς εὐσεβῆ — τίς εἰρήνη πλουσίῳ πρὸς πένητα*. Ist der Reiche der Verfolger des armen Frommen, so folgt, dass *ταπείνωσις* nicht identisch mit *ὑψος*, sondern das Gegentheil davon ist, nämlich das Verderben, dem derselbe bei all seinem irdischen Glanze verfallen ist; vergl. die a. St. Luk. 6, 24—26. — Das zu ergänzende Verbum ist weder *αἰσχυνέσθω* (*Oecumenius*, *Estius* u. A.), noch *ταπεινούσθω*, sondern: *καυχάσθω*. Dies scheint freilich nicht passend zu sein, allein gerade darin hat der Ausspruch des Jak. seine eigenthümliche Schärfe, dass die *ταπείνωσις*, der der Reiche geweiht ist, als der einzige Gegenstand seines Ruhmens bezeichnet wird. An dieser Ironie (wenn man es so nennen will), die schon der Verf. des Comment. über die Klaglieder Jeremiä bei *Hieronymus*, und nach ihm *Lyra*, *Thomas*, *Sa*, *Beza* u. A. in der Stelle erkannt haben, ist um so weniger Anstoss zu nehmen, als sie dem

hochmüthigen Selbstvertrauen des den niedrigen Christen verfolgenden Reichen gegenüber dem tief-sittlichen Gemüthe des Jakobus so natürlich war. — Zur genaueren Erklärung der beiden Verse mögen noch folgende Bemerkungen dienen: Der Begr. *καυχᾶσθαι* wird weder durch: *laetari*, *ἀγαλλιᾶσθαι* 1 Petr. 1, 6. Matth. 5, 12 (*Gebser*), noch durch: *commemorare*, *praedicare* (*Carpzov*) erschöpft; er bezeichnet vielmehr das aus der zuversichtlichen Gewissheit eines Vorzuges hervorgehende Sichrühmen desselben; *Theile*: *notio gloriandi involvit notas 1, gaudendi 2, confidentiae 3, externe expressi.* — *ὁ ἀδελφός* gehört der gegebenen Erklärung zufolge nur zu *ὁ ταπεινός*; nicht zu *ὁ πλούσιος*, welches vielmehr den Gegensatz zu jenem zusammengesetzten Begriff bildet; durch *ὁ ταπεινός* wird nicht eine Species der *ἀδελφοί* bezeichnet, sondern das den *ἀδελφός* characterisirende Merkmal angegeben; *ταπεινός* ist h. zwar nicht identisch mit: „demüthig“; aber zu weit geht die Bemerkung von *Grotius*: *statum externum, non affectum internum notat*; es bezeichnet die Niedrigkeit des Christen, der arm an äussern Glücksgütern (bei den Armen fand das Evangel. vorzugsweise gläubige Annahme; 1 Kor. 1, 16: *οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς*), von der Welt verachtet und verfolgt (*τεταπεινωμένος καὶ κατησχυμένος* Ps. 74, 21, vergl. 1 Kor. 1, 27), innerlich geängstet (*ἐν παντὶ θλιβόμενος, ἔσωθεν μαχαί, ἔσωθεν φόβοι* 2 Kor. 7, 5) in Demuth vor Gott wandelt. — Ueber *ὑψος* sagt *Theile* richtig: *sublimitas — non solum jam praesens sed etiam adhuc futura cogitari potest = ζωή illa, quae in coelis perficienda in terris jam est*; mit Unrecht versteht *de Wette* darunter nur „die dereinstige Hoheit“; eben so wenig aber bezeichnet *ὑψος* bloss „den standhaften Muth des Christen“ (*Augusti*); und noch weniger ist es = *divitiae*, wie *Pott* meint, der h. nur den Gedanken ausgedrückt findet: *ὁ ταπεινός dives sibi videatur.* — Durch *ἐν* wird nicht der Zustand, *in welchem* (*Schneckenburger*), sondern nach dem herrschenden Sprachgebr. des N. T., der Gegenstand, *über welchen* das Sichrühmen stattfinden soll, angegeben. — Die Worfe: *ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται* gehören zusammen; unrichtig construirt *Baumgarten* *παρελεύσεται* zu *ὁ πλούσιος*, und nimmt *ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου* sc. *ἔστι* als parenthetischen Zwischensatz, wodurch der vorhergehenden Sentenz ihre epigrammatische Schärfe genommen wird. Das Bild, welches V. 11 weiter ausgeführt wird, kommt auch im A. T. öfters vor, indem mit dem schnell verwelkenden *χόρτος* und seiner

Blume nicht nur überhaupt der Mensch (vergl. Hiob 14, 2; ὡςπερ ἄνθος ἀνθῆσαν ἐξέπεσεν; Psalm 103, 15: ἄθροπος ὡσεὶ χόρτος —, ὡσεὶ ἄνθος τοῦ ἀγροῦ οὕτως ἐξανθήσει; Jes. 40, 6. 7: πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπων ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσε), sondern auch speciell, wie hier, der *Gottlose* (vergl. Ps. 37, 2: ὡσεὶ χόρτος ταχὺ ἀποξηρανθήσονται, καὶ ὡσεὶ λάχανα γλῶσσαι ταχὺ ἀποπεσοῦνται; cf. auch Ps. 92, 8) verglichen wird. — ἄνθος ist h. nicht, wie Jes. 11, 1. LXX. Uebers. von צֶמַח, = germen, surculus (*Hottinger*), sondern: „die Blume“; übrigens findet sich im Hebr. nicht die Zusammensetzung צִיץ צֶמַח; Jes. 40, 7 steht צִיץ צֶמַח; παρόρχεσθαι in der Bedeutung des Vergehens; sowohl öfters im N. T., als auch bei den LXX. = צָבַח cf. Ps. 37, 36; eben so auch bei den Klassikern: Soph. Trach. 69: τὸν παρελθόντ' ἄροτον.

V. 11. Weitere Ausführung des Bildes. — Der Aorist ἀνέτειλε, ἐξήρανε etc. steht nicht geradezu für das Präsens (*Grotius*, *Piscator*, *Hottinger* u. A.), sondern er stellt das sich stets Wiederholende in concreter Weise als ein einmaliges vergangenes Factum dar, wodurch die Schilderung an Lebendigkeit gewinnt (vergl. Jes. 40, 7), die durch die einfache Aufeinanderfolge der Verba finita noch mehr hervortritt; vergl. *Winer* S. 553 Anmerk.; nur störend ist es: ἀνέτειλε — ἐξήρανε in ἀνατείλας oder ἐὰν ἀνατέλλῃ — ἐξήρανε umzusetzen. — Durch das Wort καύσων wird bei d. LXX. (vergl. ausser Ezech. 17, 10. 19, 12. Hos. 13, 15. Jer. 18, 17. Jon. 4, 8, wo ἄνεμος oder πνεῦμα dabeisteht, besonders Hiob 27, 21. Hosea 12, 1.) oft der heisse Ostwind (כִּיָּזְבַּח), der über die Steppen Arabiens wehend, sehr trocken ist und versengend auf die Vegetation einwirkt (s. *Winer*: Reallexicon s. v. Wind), bezeichnet; hier hat es jedoch, wie Jes. 49, 10 (כִּיָּזְבַּח eng verbunden mit כִּיָּזְבַּח), Jes. Sir. 18, 16 (vergl. auch Jes. Sir. 43, 3, wo es von der Sonne heisst: καὶ ἐναντίον καύματος αὐτοῦ τίς ὑποστήσεται), Matth. 20, 12. Luk. 12, 55 die Bedeutung: „Hitze, Gluth“ (gegen *Grotius*, *Pott*, *Hottinger*, *Kern*, *Schneckenburger*, *Winer*, *Wahl* u. A.), da die verdorrende Wirkung nicht dem καύσων, als etwas von der Sonne Verschiedenem, sondern der Sonne selbst beigelegt wird; willkürlich ist es zu erklären, als wäre geschrieben: ἠγέρθη γὰρ, ἅμα τῷ ἀνατεῖλαι τὸν ἥλιον, ὁ καύσων; wie *Gebser* sagt: „der mit der Sonne sich erhebende Gluthwind ist Bild“ etc. — Unrichtig versteht *Laurentius*

unter der Sonne „Christus“ und unter dem Aufgange derselben „den Tag des Herrn“; ist auch das Ganze Bild des den Reichen vernichtenden Gerichts, so ist doch das Einzelne in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten. — καὶ ἐξηράνε κτλ.) Dieselben Ausdrücke: Jes. 40, 7. Das ἐκπίπτειν, d. i. nicht bloss das Verwelken (Jes. 28, 1. 4. LXX.), sondern das wirkliche Abfallen der Blume ist Folge des Verdorrens der Pflanze. — ἡ εὐπρέπεια, opp. ἀπρέπεια wird auch bei den Klassikern vorzugsweise von dem äussern Ansehen der Dinge gebraucht; im N. T. ist es ἅπ. λεγ. — τὸ πρόσωπον = פָּנִים Ps. 104, 30; vergl. Luk. 12, 56. Matth. 16, 3: species externa; αὐτοῦ geht nicht, wie das erste αὐτοῦ, auf τὸν χόρτον, sondern auf τὸ ἄνθος, worauf der Hauptton liegt (vgl. V. 10), zurück. οὕτω d. i. „so schnell, so gänzlich“ (*Wiesinger*), καὶ ist nicht rein abundirend (*Wiesinger*), sondern schärft auf das Bild zurückweisend die Vergleichung. — ὁ πλούσιος — μαρανθήσεται) Zu bemerken ist, dass auch hier: ὁ πλούσιος, und nicht: ὁ πλοῦτος Subject ist; μαραίνεισθαι, im N. T. ἅπ. λεγ., findet sich in d. LXX. als Uebers. von מָרַחַץ Hiob 15, 30; in derselben Bedeutung Weish. Sal. 2, 8. Der bildliche Ausdruck erklärt sich aus dem Vorhergehenden. — ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ) nicht: „auf seinen Reisen“ (*Laurentius, Piscator, Herder*), sondern = ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ V. 8 (vgl. Sprüchw. 2, 8. LXX.); es wird dadurch hervorgehoben, dass der Reiche mitten in seinem Thun und Treiben vom Gerichte ereilt umkommt, wie die Blume mitten in ihrem Blühen der Sonnengluth erliegt. *Luther's* Uebersetzung: „in seiner Habe“ erklärt sich aus der unrichtig gedeuteten Lesart πορίαις; s. d. krit. Bemerkungen.

V. 12. Während der Reiche dem Gerichte verfallen ist, ist der ἀδελφὸς ὁ ταπεινός, der den von jenem ausgehenden πειρασμόν erduldet, selig. Diese Seligpreisung bildet den Schluss der V. 2 beginnenden Gedankenreihe. Zu μακάριος ἄνθρωπος (cf. Psalm 1, 1 und öfters im A. T.) ist nicht ἔστω, sondern ἐστὶ zu ergänzen; auf ἄνθρωπος liegt kein besondrer Nachdruck; vergl. V. 7. 8. 20; unrichtig *Thomas*: beatus vir, non mollis vel effoeminatus, sed vir. — ὃς ὑπομένει πειρασμόν) ist nicht = ὃς πειρασμοῖς περιπίπτει oder ὃς πειρασμόν πάσχει (*Hottinger*); vergl. V. 3; es ist der, der in der Anfechtung, die er zu erdulden hat, nicht erliegt; *Laurentius*: aliud est ferre crucem, aliud perferre; doch darf das ὑπομένειν h. nicht so stark betont werden, dass der Begr. πειρασμός dadurch geschwächt wird, da nach V. 2. 3 das Versuchtwerden selbst zur μα-

καριότης der Christen gehört; vergl. Röm. 5, 3; eine Ergänzung: ὅταν περιπέσῃ (*Wiesinger*) ist unnöthig. — Der folgende mit ὅτι beginnende Satz giebt den Grund des μακαρισμός an: „denn bewährt geworden wird er den Kranz des Lebens empfangen“. Durch δόκιμος γενόμενος wird nicht sowohl die Bedingung, sondern die Ursache, warum der die Versuchung Ertragende den Kranz des Lebens empfangen wird, angegeben; das Bewährtwerden ist die Folge des ὑπομένειν πειρασμόν. — Der Ausdruck δόκιμος ist als bildlicher Begriff nicht, mit *Krebs*, *Lösner*, *Augusti*, *Pott* u. A., auf die dem Wettkampfe der Athleten vorhergehende Prüfung, sondern, wenn eine bewusste, bildliche Beziehung anzunehmen ist (was *de Wette* u. *Wiesinger* bezweifeln), auf die Läuterung der Metalle durchs Feuer (*Hornejus*, *Gebser*, *Schneckenburger*, *Theile* u. A.) zu beziehen. — In τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ist τῆς ζωῆς der Genitiv der Apposition; die ζωή, d. i. „das ewige selige Leben“ ist der Ehrenkranz, womit der Ausharrende geschmückt wird. Dass hier an den Siegerlohn in den Wettspielen der Griechen angespielt werde, was von *Zwingli*, *Michaelis*, *Hensler*, *Pott*, *Wiesinger* u. A. behauptet, von *Semler*, *Augusti*, *Schneckenburger*, *Hottinger*, *Theile* u. A. bestritten wird, ist wenigstens zweifelhaft, da auch den *Juden* — und zwar ohne Beziehung auf einen Wettkampf — eine Krone oder ein Diadem als das Sinnbild besonderer Ehre galt; vergl. ausser Ps. 21, 4 besonders Weish. Sal. 5, 16. 17: δίκαιοι εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι — — λήψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου; bei *Paulus* tritt dagegen öfters jene Anspielung deutlich hervor. — Die Gewissheit des Empfangens dieses Ehrenkranzes liegt in der göttlichen Verheissung: ὃν ἐπηγγείλατο (ὁ κύριος) τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Ist ὁ κύριος richtige Lesart, so ist darunter nicht Christus (*Baumgarten*, *Schneckenburger*), sondern Gott (*Gebser*, *Theile*, *Wiesinger*) zu verstehen. — Der Ausdruck: τοῖς ἀγαπ. αὐτόν (vergl. Ps. 97, 10. 145, 20. Röm. 8, 28 u. a. St.) weist h. darauf hin, dass das ὑπομένειν πειρασμόν Beweis und Zeugnis der Liebe zu Gott ist, und zeugt zugleich dafür, wie wichtig es dem Jak. ist, als das Wesen des wahrhaftigen Glaubens die Liebe zu bezeichnen; daher die Wiederholung desselben Zusatzes Kap. 2, 5. — Zu der ganzen Stelle vergl. besonders 2 Timoth. 4, 8.

V. 13. Dem ὃς ὑπομένει πειρασμόν stellt Jak. den ὃς πειράζεται gegenüber: während jener die ζωή gewinnt, ist das Ziel, dem dieser entgegengeht, der θάνατος (V. 15). —

Zuerst weist Jak. einen nichtigen Rechtfertigungsgrund des Letzteren zurück und schildert dann den Hergang des *πειράζεσθαι*. Die nichtige Rechtfertigung wird mit dem directen Worte des *πειραζόμενος*: *ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι* angeführt und dann mit dem Ausspruche: *ὁ θεὸς ἀπειραστός ἐστι κακῶν* zurückgewiesen. — Bei dem unmittelbaren Uebergange vom Vorhergehenden zu diesem Verse liegt es nahe, unter dem *πειραζόμενος*, von dem hier die Rede ist, im Gegensatze zu dem *ὃς ὑπομένει πειρασμόν* (V. 12), den zu verstehen, der die Versuchung nicht aushält und also in derselben nicht *bewährt* wird, sondern derselben unterliegt, indem er sich durch sie zum Abfall — zur Sünde verleiten lässt; *Pott*: qui tentatione vincitur, ad peccandum vincitur; *Theile*: agit Jacobus de turpi tentatione per tristem (tentationem); so auch *Olshausen*, *Schneckenburger*, *Kern* u. A. — Dieser Zusammenhang wird jedoch von Andern geleugnet; so sagt *Calvin*: de alio tentationis genere disserit; und *Wiesinger* mit dem stärksten Nachdrucke: „als die Absicht des Verf. erscheint dies: jene *πειρασμούς* und dieses *πειράζεσθαι* möglichst aus einander zu halten, dieses als ein toto genere von jenem verschiedenes hinzustellen“. Allein die enge Verbindung mit dem Vorhergehenden zwingt zu der Annahme, dass Jak. sich beides in Beziehung zu einander gedacht hat, indem die *πειρασμοί* die *ἐπιθυμία*, aus welcher dieses *πειράζεσθαι* hervorgeht, erregen. Jedenfalls denkt sich Jakobus ein zwiefaches Versuchtwerden: ein von aussen und ein von innen kommendes; jenes ist gemeint bei dem *πειρασμοῖς περιπίπτειν ποικίλοις* V. 2, dieses bei dem *πειράζεσθαι* in diesem Verse: jenes ist nothwendig, damit der Christ bewährt werde und den Kranz des Lebens gewinne; dieses ist unheilvoll, weil daraus die Sünde und der Sünde Frucht d. i. der Tod kommt. — Durchaus willkürlich ist es, das Verb. *πειράζεσθαι* in dem: *μηδεὶς πειραζόμενος* in einem andern Sinne zu nehmen, als in dem folgenden: *ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι*, wie *Hottinger* erklärt: hic verbum *πειράζεσθαι* bis dicitur sensu diverso; priori loco simpliciter: adversa pati; posteriori: malis sollicitari ad defectionem (ähnlich *Grotius*, *Semler*); denn wenn auch bisweilen in demselben Satze dasselbe Wort in einem verschiedenen Sinne gebraucht wird, wie Matth. 8, 22 der Begr. *νεκρός*, so ist dies doch nur in epigrammatischen Sätzen der Fall; *πειράζεσθαι* hat hier beidemale und V. 14 dieselbe Bedeutung, nämlich: „innerlich zur Sünde gereizt werden“. — Ohne Grund umschreiben einige Ausleger (*Pott*, *Schnecken-*

burger u. A.) λέγέτω durch: „cogitet, sibi persuadeat“: da die *Worte* gleich darauf in directer Weise angeführt werden, so ist um so mehr die gewöhnliche Bedeutung des λέγειν festzuhalten; wobei es sich von selbst versteht, dass das äusserliche Sprechen ein inneres voraussetzt, an welches h. natürlich mit zu denken ist. — Den Gedanken, mit dem der πειραζόμενος sich selbst rechtfertigen will, lässt Jak. denselben mit dem kurzen Worte aussprechen: ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι: wodurch er die Schuld von sich auf Gott schiebt. — ὅτι ist das im N. T. — ausser bei Paulus — öfters vorkommende Recitativ; ἀπὸ θεοῦ steht nachdrucksvoll voran; ἀπὸ ist nicht = ὑπὸ: jenes weist auf die entferntere, dieses auf die nächste Ursache hin; wird auch von Späteren ἀπὸ bei Passiven bisweilen gleichbedeutend mit ὑπὸ gebraucht, so ist h. doch die eigenthümliche Bedeutung von ἀπό festzuhalten, denn zum unmittelbaren Versucher (vergl. Matth. 4, 1) wollte auch der redend eingeführte πειραζόμενος Gott nicht stemmeln; vergl. *Winer* S. 444 f. — Mit Unrecht meinen einige Ausleger, dass Jak. mit diesen Worten auf eine bestimmte religionsphilosophische Lehre, nämlich auf die Lehre der Pharisäer und Essäer von der εἰμαρμένη (*Bull, Ittig, Schneckenburger* u. A.), oder auf die Lehre des Simon Magus (*Calov*) hinziele: vielmehr berücksichtigt er die dem natürlichen Menschen überhaupt eigenthümliche Neigung, die Schuld des πειράζεσθαι irgend wie von sich auf Gott zu schieben, die sich schon in der Antwort des Adam auf die Frage Gottes an ihn zu erkennen giebt *). — Die in μηδεὶς — λέγέτω enthaltene Zurückweisung des Gedankens, dass die Reizung von Gott ausgehe, begründet Jak. durch den zweigliedrigen Satz: ὁ γὰρ θεὸς — οὐδὲν α. Das Wort ἀπειράστος, im N. T. ἅπαξ λεγ., hat bei den Klassikern, denen jedoch die Form: ἀπείρατος gebräuchlicher ist, die *neutrale* Bedeutung: „unversucht, unkundig, unerfahren“. Einige Ausleger (*Schulthess*: „in Deum nulla

*) Wie natürlich dem Menschen dies ist, zeigen auch manche Aussprüche bei den griech. Schriftstellern; vergl. Il. τ. 86: ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιος εἰμι ἀλλὰ Ζεὺς καὶ μοῖρα. Plaut. Aulul. 4, 10. 7: Deus impulsor mihi fuit. Terent. Eunuch. 5, 2. 36: Quid, si hoc voluit quispiam Deus? — Den Juden lag eine solche Entschuldigung um so näher, als sie durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch gerechtfertigt schien; vergl. 2 Mos. 9, 16, wogegen Philo (Quod deter. pot. 177. D) bemerkt: οὐ, ὡς ἐνίοι τῶν ἀσεβῶν, τὸν θεὸν αἴτιον τῶν κακῶν φησι Μωϋσῆς. — Ausführlicheres hierüber bei *Schneckenburger*.

cadit malorum experientia“; *de Wette* u. A.) halten h. diese Bedeutung fest; bei weitem die meisten aber nehmen es h. *passivisch*: *non tentatus, non tentabilis*, unversuchbar (s. *Winer* S. 222), was jedoch nicht nur gegen den Sprachgebrauch ist, sondern auch den Gedankenzusammenhang gegen sich hat, denn nicht erst das zweite, sondern schon dieses erste Glied soll, wie γὰρ zeigt, das μηδεὶς — λέγεται motiviren; das zweite Glied wird als Folgerung aus dem ersten hinzugefügt, um dadurch das ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι scharf und bestimmt zu negiren. — Da einige Verbalia auf τος (z. B. καλυπτὸς s. *Sophocl. Antig.* 1011; μεμπτός s. *Trach.* 446) *active* Bedeutung haben, so kann: ἀπείραστος κακῶν auch heissen: „nicht versuchend zum Bösen“; (Vulg. = intentator; so auch *Luther* u. A.); allein gegen diese Erklärung spricht die bei ihr stattfindende Tautologie mit dem Folgenden. — κακῶν) ist nicht Mascul., sondern Neutrum; nicht „das Uebel“ (*Oecum.*), sondern „das Böse“*); bei der passiven Auffassung von ἀπείραστος kann κακῶν sowohl durch: „zum Bösen“ (*Herod.* 1, 196: παρθένοι γάμων ὠραῖοι) als auch „vom Bösen“ (*Soph. Aj.* 1331: φιλῶν νικώμενος; *Antig.* 847: ἀκλαυστος φίλων) erklärt werden. — Nimmt man ἀπείραστος in der klass. Gebrauchsweise des Wortes, so ist der Sinn: Gott hat keine Erfahrung des Bösen d. i. er hat mit dem Bösen nichts zu schaffen; vergl. die Erklär. des Schol. zu *Pind. Ol.* 11, 19: ἀπείρατος καλῶν = ἀμέτοχος κακῶν ἔργων. — πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα) drückt die Folge des Vorherg. aus und bildet einen einfachen Gegensatz gegen: ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι; diesen Satz als zweite Begründung des μηδεὶς — λέγεται zu fassen, verbietet die Partikel δὲ; πειράζει steht nachdrucksvoll voran; das Pronomen αὐτός, welches von den meisten Auslegern unbeachtet gelassen wird, soll nicht dazu dienen, die Selbstthätigkeit Gottes im Gegensatz zu dem Versuchtwerden (*Theile*: ipse quoque non tentat idem ille Deus, qui tentari nequit; *Wiesinger*: „er selbstthätig“) hervorzuheben, sondern darauf hinzuweisen, dass das πειράζειν zwar stattfindet, aber von etwas Anderem (ἢ ἴδια ἐπιθυμία), als von

*) Ungehörige Verknüpfung verschiedener Erklärungen bei *Theile* und *Morus*: ἀπείρ κακ. dicitur, partim quoniam nullae miseriae possunt evenire Deo, partim quoniam per eas non potest inclinari ad peccandum, ad cupiditatem aliquam exercendam; Deus igitur est expers miseriae omnis atque etiam peccati vel pravae cupiditatis, et quia est, neque tentatur a malis ipse, neque alium tentat.

Gott ausgeht. Der Sinn des ganzen Verses ist dieser: Niemand sage, wenn er zum Bösen versucht (d. i. innerlich angereizt) wird: von Gott werde ich versucht; denn Gott hat keinen Theil am Bösen; was aber (δὲ) das Versuchen betrifft, so versucht *er* (Gott) niemand; sondern jeder wird versucht u. s. w. *). Hinsichtlich des scheinbaren Widerspruchs dieses Gedankens mit andern Stellen der heil. Schrift, in denen die Sünde des Menschen auf Gott als den Grund derselben zurückgeführt wird (1 Mos. 22, 1. 5 Mos. 8, 2 u. s. w.), bemerkt *Calvin* richtig: Quum Scriptura excoecationem vel obdurationem cordis tribuit Deo, neque illi initium assignat, neque facit mali auctorem, ut culpam sustinere debeat. In his autem duobus solum Jacobus insistit.

V. 14. „Das *πειράζεσθαι* kommt nicht von Gott“, das ist der Gedanke des 13. V. — Woher denn? Die Antwort darauf giebt dieser Vers: „*Jeder wird versucht, indem er von der eigenen Lust hervorgezogen und geködert wird*“. — Die Worte ὑπὸ τῆς ἰδ. ἐπιθυμίας gehören nicht zu *πειράζεται* (*Theile, Wiesinger*), sondern zu ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος (*Luther, Baumgarten, Semler, Knapp, Grashof, Hottinger, de Wette* u. A.); da diese Begriffe sonst zu sehr nachschleppen und ihre nähere Bestimmung erst durch eine Ergänzung, wie ὑπ' αὐτῆς (*Wiesinger*) erhalten würden. Jakobus will das *πειράζεσθαι* seinem Hergange nach beschreiben; darum stellt er diesen Begriff voran und giebt dann in dem Folgenden an, wie dasselbe zu Stande kommt; darum darf die Construction *πειράζεται — ἐξελκόμενος* auch nicht mit *Schneckenburger* in: *πειραζόμενος — ἐξελκύεται* umgewandelt werden. — Zu ἕκαστος ergänzt sich aus dem Vorhergehenden von selbst *πειραζόμενος*; es entspricht dem οὐδένα V. 13. Das Attribut *ἰδίας* steht nachdrucksvoll, indem es den Gegensatz zu αὐτός V. 13 ausdrückt. Es wird dadurch hervorgehoben, dass auch die ἐπιθυμία ihren Grund nicht in Gott hat, sondern des Menschen Eigenes ist. — Mit ἐπιθυμία wird nicht die „unschuldige Sinnlichkeit“ bezeichnet, sondern es steht, wie *überall* im N. T. (ausser, wo ein bestimmtes Object derselben, wie: Luk. 22, 15. Phil. 1, 23. 1 Thess. 2, 17 genannt ist) auch ohne Hin-

*) Zu vergl. ist namentlich die Stelle Jes. Sir. 15, 11. 12. 20: μὴ εἶπης ὅτι διὰ κύριον ἀπέστην, μὴ εἶπης ὅτι αὐτός με ἐπλάνησεν. Οὐκ ἐνετείλατο οὐδενὶ ἀσεβεῖν καὶ οὐκ ἔδωκεν ἄνεσιν οὐδενὶ ἀμαρτάνειν. Auch vergl. 1 Kor. 10, 13.

zufügung von κακή, σαρκική oder ähnl., sensu malo; es ist darunter aber nicht die Erbsünde, „die sündige Lebensrichtung, dasselbe, was Paulus Röm. 7, 7 ἁμαρτία nennt“ (*Hofmann* [Schriftbew. I. S. 415], *Wiesinger*) zu verstehen; vielmehr ist ἐπιθυμία hier dasselbe, wie Röm. 7, 7, nämlich: die aus der Erbsünde (die Paulus als die ἁμαρτία bezeichnet, welche χωρὶς νόμου „νεκρά“ ist, durch das Gesetz aber lebendig wird und πᾶσαν ἐπιθυμίαν κατεργάζεται) entstehende Lust zur verbotenen That *). Jakobus redet hier nicht von der Entstehung und Entwicklung der Sünde überhaupt, sondern er will im Gegensatz gegen das: ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι sagen, von wo aus der sündliche Mensch zur bestimmten Thatsünde versucht wird; wobei er nicht nöthig hatte auf die Erbsünde zurückzugehen. — Hinsichtlich der Darstellungsweise sagt *Pott* richtig: ἐπιθυμία, ἁμαρτία et θάνατος personarum vim habent; imaginem meretricis suppeditant voces συλλαβεῖν, τίκτειν, ἀποκύνειν, nec non et ἐξέλκειν atque δελεάζειν. Die beiden Worte ἐξέλκειν und δελεάζειν sind verba e re venatoria et piscatoria in rem amatoriam et inde in nostrum tropum translata (*Schneckenburger*), wenigstens gilt dies sicher von δελεάζειν; dem Begriffe ἐξέλκειν (im N. T. ἅπαξ λεγ.) liegt hier nicht die Bedeutung: protrahere in littus (*Pott*) zu Grunde, denn dann müsste es dem δελεάζειν nachgesetzt sein; richtiger erklärt es *Schulthess*: elicere bestias ex tuto ubi latent in locum hamis retibusque expositum; wahrscheinlich aber hat Jakob. das ursprüngliche Bild überhaupt nicht so bestimmt detaillirt vor Augen gehabt. — Viele Ausleger (*Menochius*, *Grotius*, *Laurentius*, *Pott*, *Hottinger*, *Baumgarten*, *Theile* u. A.) ergänzen zu ἐξέλκ. „a bono“; zu δελεάζ. „ad malum“ oder Aehnliches; jedoch mit Unrecht, da die Vorstellung vielmehr die ist, dass die ἐπιθυμία wie eine meretrix den Menschen d. i. seinen Willen an sich heranzieht; das ἐξ in ἐξέλκ. erklärt sich daraus, dass der Mensch durch die Lockung der ἐπιθυμία bewogen, seinen früheren Zustand (gleichsam den Ort, wo er bis dahin verweilt) zu verlassen bewogen wird; *Schne-*

*) Nach *Hofmann's* Erklärung stünde die Ausdrucksweise des Jakobus der des Paulus diametral entgegen, denn was dieser ἁμαρτία nennt, würde jener ἐπιθυμία, und was dieser ἐπιθυμία nennt, würde jener ἁμαρτία nennen! Und wie bedenklich ist es doch mit *Wiesinger* zu sagen, die ἐπιθυμία bewirke mit ihrem Erwachen jene ἐπιθυμίας σαρκός Gal. 5, 16. 24, jenes ἐπιθυμεῖν und jene ἐπιθυμία Röm. 7, 7. 8.

ckenburger: statu quasi suo et loco se extrahi et dimoveri ipse patitur; ungenau ist es ἐξέλκειν für gleichbedeutend mit προσέλκειν, oder als verstärkte Form statt ἔλκειν zu erklären *). Das Gefangengenommenwerden durch die ἐπιθυμία wird durch δελεάζόμενος bezeichnet; δελεάζειν, im N. T. ausser hier nur noch 2 Petr. 2, 14. 18, wird auch bei den Klassikern — in tropischer Bedeutung — nur sensu malo gebraucht; zu vergl. besonders: Plato Tim. 69, 6 ἡδονὴ μεγίστων κακῶν δέλεαρ. Plut. de ser. Num. Vind.: τὸ γλυκὺ τῆς ἐπιθυμίας ὥσπερ δέλεαρ ἐξέλκειν (ἀνθρώπους).

V. 15. In dem V. 14 gebrauchten Bilde bleibend schildert Jak. in diesem Verse, welches die Frucht ist, die aus dem δελεάζεσθαι ὑπὸ τῆς ἰδ. ἐπιθυμίας hervorgeht: „*Darauf gebiert die Lust, empfangen habend* (d. i. schwanger geworden), *Sünde; die Sünde aber vollendet geworden gebiert Tod*“. Der Zweck dieser Darlegung ist nicht eine Lehre von der Sünde — ihrer Entstehung und ihrem Ziele — zu geben, sondern durch die Hinweisung auf die Frucht des πειράζεσθαι darzuthun, dass dieses nicht von Gott kommen könne. Durch εἶτα wird das *Ergebniss* des πειράζεσθαι als das hierauf folgende Moment bezeichnet, es bezieht sich jedoch nicht bloss auf τίκτει, sondern auch auf συλλαβοῦσα; daraus, dass der Wille des Menschen sich der ἐπιθυμία hingiebt, oder dass sie ihn sich zu eigen macht, folgt zunächst, dass diese schwanger d. i. thatkräftig wird — und sodann, dass sie Sünde gebiert. — συλλαβοῦσα τίκτει) entspricht dem hebr. לָקַח וְיָלַד, von den LXX. regelmässig durch: συλλαβοῦσα ἔτεκε (1 Mös. 4, 1. 17. 30, 17 u. a. St.) übersetzt. — Durch ἁμαρτία ohne Artikel wird die Frucht der ἐπιθυμία ganz allgemein ihrer Qualität nach bezeichnet. — Die von der Lust geborene Sünde trägt selbst wieder eine Frucht (κῆρυμα) in sich, welche sie, zur Vollendung gekommen (ἀποτελεσθεῖσα), aus sich hervortreten lässt (ἀποκύει). Die Meinung *de Wette's*, dass ἁμαρτία „der Entschluss oder die innere That“, ἡ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα dagegen „die in äusserer That vollbrachte Sünde“ sei **), wird von *Wiesinger* mit

*) Vergl. Athen. l. 13. c. 8: διὰ τὴν ὁμιλίαν τοὺς ἐραστὰς προσελκύσασθαι. — Ael. N. An. VI, 31: ὑπὸ τῆς ἡδονῆς ἐλκόμενος.

**) *de Wette* beruft sich mit Unrecht auf die Ausdrücke: ἀποτελεῖν ἐπιθυμίαν bei Plato Gorg. p. 503. D. und τελεῖν τὴν ἐπιθυμίαν; da ja ἐπιθυμία und ἁμαρτία nicht gleiche, sondern verschiedene Begriffe sind.

Recht zurückgewiesen, denn „was anders sollte συλλαβοῦσα bezeichnen, als das, dass der Wille auf das Ansinnen der Begierde eingeht, was ja eben der Entschluss oder die innere That ist“; auch der Ausdruck τίχτει weist auf ein Hervortreten der ἁμαρτία aus der Verborgenheit des innern Lebens hin. Allein daraus folgt nicht, dass ἡ ἁμαρτία ἀποτ. der „cursus peccandi completus“ (*Calvin, Schneckenburger, Wiesinger*) d. i. das ganze sündliche Leben („vita impia et scelerata“ *Calvin*) bezeichnet; sondern ἁμαρτία hat beide Male dieselbe Bedeutung, nämlich die *Thatsünde*; diese ist aber als eine sich entwickelnde gedacht, indem sie bei ihrem Hervortreten noch nicht gleich zu ihrer *Vollendung* gekommen ist, sondern sich in einer Reihe auf einander folgender Momente vollzieht und erst allmählich sich den Menschen so dienstbar macht, dass jede Reaction aufhört; denn ἀποτελεῖν ist weder = perpetrare (*Pott*) oder operari (*Laurentius*), noch = τίκειν (so dass ἀποτελεσθεῖσα = τεχθεῖσα wäre; *Baumgarten*: „die auf solche Art zur Welt gebrachte oder bewerkstelligte Sünde“), sondern = vollenden; also ἡ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα = „die zur Vollständigkeit ihrer Entwicklung hindurchgeschrittene Sünde“ *). — Unter θάνατος, womit Jak. die Frucht der *vollendeten* Sünde — ihrer Qualität nach — bezeichnet, ist nicht bloss der „zeitliche“ Tod (*Pott*: homines peccando mortales factos esse omnes consentiunt N. T. scriptores), sondern als Gegensatz gegen die ζωή, die Gott denen verheissen hat und geben wird, die ihn lieben, der ewige Tod zu verstehen; vergl. Röm. 6, 23: τὰ ὅψωνια τῆς ἁμαρτίας, θάνατος· τὸ δὲ χάρισμα θεοῦ, ζωὴ αἰώνιος. — Ist hiernach nichts anderes als θάνατος das Ziel, zu welchem das πειράζεσθαι führt, so kann dieses unmöglich in Gott, der ja die ζωή wirkt, seinen Grund haben — und es ist daher widersinnig zu sagen: ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι (V. 13). — Der Ausdruck ἀτοκύνει (ausser h. im N. T. nur noch V. 18) unterscheidet sich von τίκειν nur dadurch, dass jener bestimmter andeutet, dass die ἁμαρτία von vorn herein mit dem θάνατος schwan-

*) Wenn einige Ausleger ἀποτελεσθεῖσα, um im Bilde zu bleiben, durch *adulta* übersetzen, so weichen sie damit von der Ausdrucksweise des Jakobus ab, wiewohl die zur Vollendung gekommene Sünde auch eine erwachsene oder ausgewachsene genannt werden kann. Mit Recht fügt *Schneckenburger* jener Uebersetzung hinzu: nisi forte subtilius est singula ita tropo adaptare.

ger ist. — Durch die Erklärung: *meretur mortem* (*Beda, Laurentius* u. A.) wird eine dem Gedankenzusammenhange fremde Beziehung eingetragen. Ueber die Schreibweise ἀποκυεῖ und ἀποκύει vergl. *Winer* S. 99.

V. 16 leitet den folgenden Gedanken als einen besonders zu beherzigenden ein; nicht nur die Mahnung: μὴ πλανᾶσθε, sondern auch die hinzugefügte Anrede: ἀδελφοί μου ἀγαπητοί zeigt, wie wichtig die Beachtung desselben dem Verf. erscheint. Zwar beginnt mit diesem Verse nicht eine *neue* Gedankenentwicklung, die mit dem Vorhergehenden nicht im Zusammenhang stünde, allein darum darf μὴ πλανᾶσθε doch nicht mit *Hornejus, Gebser* u. A. als Abschlussformel nur auf das Vorhergehende bezogen werden; *Theile* bemerkt mit Recht: ubi antecedentia respicit, nunquam finit cohortationem, sed ita interpositum est, ut continuet ac firmet, nunc illustrando, nunc cavendo; dieselbe Formel findet sich: 1 Kor. 6, 9. 15, 33. Gal. 6, 7. (ähnlich 1 Joh. 3, 7); in allen diesen Stellen geht sie einem dem christlichen Bewusstsein gewissen Gedanken, durch den ein vorhergehender Ausspruch seine Bestätigung erhält, voraus; dasselbe findet auch hier statt. Eine durchaus fremde Beziehung legt *Grotius* hinein, indem er sagt: hoc vult: ne putate vestrum studium sufficere sine precibus cf. Luc. 18, 1; denn vom Gebete ist hier überall nicht die Rede. — Die Anrede geht offenbar auf alle Leser, und nicht bloss auf die muneris socios (*Semler*).

V. 17. Der durch V. 16 eingeleitete Gedanke dieses Verses dient zur völligen Zurückweisung des: ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι; das *Gute* kommt von Gott, also kann das πειράζεσθαι nicht von Gott kommen. Der Begriff des Guten ist durch zwei synonyme Ausdrücke: δόσις ἀγαθή und δώρημα τέλειον bezeichnet; durch δόσις und δώρημα wird dasselbe — im Gegensatz gegen die ἰδία ἐπιθυμία V. 14 — als etwas Gegebenes und Geschenktes, was also nicht von dem Menschen selbst herkommt, markirt; durch δωρ. τελ. wird der bereits in δόσις ἀγαθή (δόσις hat hier nicht, wie Phil. 4, 5, active, sondern passive Bedeutung) liegende Begriff geschärft, indem δώρημα die Gabe (δόσις) als *freies Geschenk*, τέλειον aber den Begriff des Guten (ἀγαθή) als das *sittlich Vollkommene* näher bestimmt *); willkürlich ist es, die beiden Ausdrücke auf

*) Während *de Wette* die Steigerung nur in den Adjectiven findet, Thl. XV.

verschiedene Güter zu beziehen, und unter *δόσις* die Güter des Naturreiches oder auch des gegenwärtigen Lebens, unter *δώρημα* die des Gnadenreiches oder auch des zukünftigen Lebens zu verstehen; auch darf *ἀγαθή* nicht mit *Didymus* auf den Begriff des „Nützlichen“ beschränkt werden. — Dem *πᾶς* legen mehrere Ausleger (*Raphelius, Stolz, Rosenmüller, Bengel, Augusti, Pott, Hottinger* u. A.) hier eine *vis exclusiva* bei, so dass es = „non nisi“, „nichts als“ wäre; allein dadurch wird der Gedanke geschwächt; Jakob. will nicht nur — im Gegensatz gegen die Ableitung des *πειράζεσθαι* von Gott — sagen, dass von ihm *nur* gute (also keine schlechte) Gaben kommen, sondern zugleich, dass die guten Gaben alle nur von Gott (also nicht anderswoher) kommen; *πᾶς* ist demnach in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu lassen, *ἀγαθή* und *τέλειον* aber sind zu betonen; durchaus willkürlich ist es, mit *Schneckenburger* so zu erklären, als hätte Jakobus geschrieben: *πᾶσα δόσις καὶ πᾶν δώρημα ἄνωθεν καταβαῖνον τέλειόν ἐστι*. — *ἄνωθεν* = *οὐράνοθεν* (Apgesch 14, 17. 26, 13; *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* Joh. 6, 32. 33) steht nachdrucksvoll voran; *ἐστι καταβαῖνον*) ist nicht mit *Wolf, Bengel, Kern* u. A. von einander zu trennen, so dass sich *ἐστι* dem *ἄνωθεν* anschliesst, *καταβαῖνον* aber als Epexegeze hinzugefügt ist, sondern es gehört zusammen = *καταβαίνει*; vergl. Kap. 3, 15; s. über diese Ausdrucksweise *Winer* S. 411. — Der Ausdruck *καταβαῖνον* erklärt sich aus dem *ἄνωθεν*; gesucht ist die Erklärung des *Laurentius*: non cadens, sed descendens, quia *ordinarie* bona sua dona dat. — *ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων*) Epexegeze zu dem Vorhergehenden. Unter *τὰ φῶτα* ist weder das geistige Licht — sei es Erkenntniss (*Hornejus*), oder Freude (*Michaelis*), oder Güte, Weisheit (*Wolf*: omnis perfectio, bonitas, sapientia et prosperitas), oder ähnliches, noch auch sind darunter die erleuchteten Geister (Schol. ap. Matth. *ἦτοι τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων· ἢ τῶν πεφωτισμένων ἀνθρώπων*) zu verstehen; auch liegt darin keine Anspielung an die Urim und Thummim des Hohenpriesters (*Heisen*); sondern es sind damit, wie fast sämmtliche neuere Ausleger anerkannt haben, „die leuchtenden Himmelskörper“ gemeint, (vergl. LXX. Ps. 135 (136), 7. Jerem. 4, 23) = *φωστῆρες* LXX. 1 Mos. 1, 14. — Als *πατήρ* derselben wird Gott bezeichnet, weil er ihr Schöpfer und Erhalter ist; vergl. Hiob 38, 28: *τίς*

bemerkt *Theile* mit Recht: Et Substantiva et Adjectiva differunt ita, ut posterius priore sit definitius ideoque majus.

ἔστιν ὑετοῦ πατὴρ. — Dass Jak. sich hier dieser dem ἄνωθεν entsprechenden Bezeichnung Gottes bedient, hat seinen Grund darin, dass ihm das physische Licht als Symbol des Heiligen gilt: ist Gott der Vater des Lichtes, so muss Gott selbst auch Licht sein — und nichts Dunkles (also auch nicht das *πειράζεσθαι*), sondern vielmehr nur alles Lichte kann von ihm herkommen. — Als Vater der Lichter überstrahlt Gott diese jedoch noch bei Weitem: ihr Licht ist ein wechselndes, sein Licht dagegen ist ohne allen Wechsel: diesen Gedanken sprechen die folgenden Worte: „*bei welchem nicht ist eine Veränderung, noch eine Beschattung (vermöge) des Wechsels*“ aus d. h. während bei den Gestirnen eine *παραλλαγή* oder ein *τροπῆς ἀποσκίασμα* vorkommt, findet sich bei Gott nichts dem Aehnliches *). — Nach *Grotius*, dem verschiedene Ausleger beistimmen, sind diese Ausdrücke termini technici der Astronomie; allein dagegen ist zu bemerken, dass sich *παραλλαγή* überall nicht als ein astronomischer Kunstaussdruck nachweisen lässt (vergl. *Gebser* z. d. St.) und dass die astronomische Bedeutung von *τροπή* = solstitium, Sonnenwende (*τροπαὶ θεριναὶ* und *χειμεριναὶ*; vergl. Weish. Salom. 7, 18: *τροπῶν ἀλλαγὰς*) hier nicht passt, da hier weder von der Sonne allein die Rede ist, noch auch durch die Sonnenwende ein *ἀποσκίασμα* bewirkt wird; Jakobus redet nicht nach der Sprache der Astronomie, sondern nach der gewöhnlichen Anschauung des Lebens (*Wiesinger*). — *παραλλαγή*) ist ganz allgemein zu fassen = Veränderung; diesem allgemeinen Begriff fügt Jak., um hervorzuheben, dass das Lichtwesen Gottes nicht, wie es bei den Gestirnen der Fall ist, durch etwas verdunkelt wird, den bestimmteren Begriff: *τροπῆς ἀποσκίασμα* hinzu; *ἀποσκίασμα* hat passivische Bedeutung: „das Beschattetwerden“, und *τροπῆς* giebt die Ursache davon an: *ἀποσκίασμα* quae oritur e *τροπῇ* (*Schneckenburger*), also: das Beschattetwerden des Gestirns, das durch die wechselnde Stellung desselben bewirkt wird; denn dass sich Jak. dasselbe in einer mit dem Gestirne selbst vorgehenden Veränderung begründet gedacht hat, ist nicht wahrscheinlich **). — Die

*) *Flatt* (Spicil. observatt. ad ep. Jacobi): auctor siderum nitidorum ipsis etiam nitidior et nitoris, nullis unquam tenebris interrupti, majori constantia fulgens. — Aehnlich heisst es Weish. Salom. 7, 29 von der Weisheit: ἔστι γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀστρῶν θείων, φωτὶ συγκρινομένη εὐρίσκεται προτέρα.

**) Ohne Grund nehmen *Baumgarten*, *Schneckenburger* u. A. an,

Uebersetzung *Luther's*: „Wechsel des Lichts und der Finsterniss“ (ähnlich *Stolz*: „abwechselnde Verdunkelung“) liesse sich nur rechtfertigen, wenn es hiesse: τροπή ἀποσκιάσματος. — Ganz abweichend von der gegebenen Erklärung haben schon die griechischen Ausleger ἀποσκίασμα = ἴχνος genommen: *Oecumenius*: ἀντὶ τοῦ οὐδὲ μέχρ' ἵπνοϊας τινὸς ὑποβολή; *Suidas*: ἀντὶ τοῦ ἀλλοιωσεως καὶ μεταβολῆς ἴχνος καὶ ὁμοίωμα φαντασίας; und ihnen folgend einige Neuere: *Morus*: ne tantillum mutationis; *Rosenmüller*: kein Schatten von Veränderung; eben so *Hensler* u. A.; allein in dieser Bedeutung kommt ἀποσκίασμα sonst nie vor; auch geht dabei der hier wesentliche Begriff der Verdunkelung (*Bengel*: ἀποσκίασμα opponitur luminibus) verloren. — Die Form ἐνι (im N. T. ausser hier: 1 Kor. 6, 5. Gal. 3, 28. Col. 3, 11) ist nicht mit *Buttmann* gr. Gr. II. 375, *Winer* S. 91 u. A. für das apostrophirte ἐν, ἐνί zu halten, sondern sie ist aus ἐνεστι contrahirt; vergl. 1 Kor. 6, 5; οὐκ ἐνι ἐν ὑμῖν σοφὸς οὐδὲ εἰς (s. *Meyer* z. d. St.); darf man nun auch nicht mit *Pott* ἐνι geradezu = ἐστιν erklären, so hat sich doch die Bedeutung der Präposition ἐν so abgeschärft, dass das Verbum mit einer andern Präposition construiert werden kann; so hier mit der Präposition παρά, die h., wie öfters im N. T., von dem „was geistig bei jemandem, in jemandes Besitz ist“, steht; vergl. *Winer* S. 470. Demosthenes, de cor. p. 318, 13: εἰ δ' οὖν ἐστι καὶ παρ' ἐμοί τις ἐμπειρία τοιαύτη.

V. 18. Die meisten Ausleger ordnen den Gedanken dieses Verses dem vorhergehenden unter, indem sie ihn als Beispiel (*Laurentius*: loquitur Ap. in his verbis de generatione spirituali ut sit quasi *exemplum* aliquod istorum donorum spiritualium, quae sunt desuper) oder als Beleg und Beweis für denselben (*Gebser*, *Kern*, *Wiesinger* u. A.) ansehen; nach *Theile* und *de Wette* *) dagegen findet das Verhältniss der Coordination statt. Bei beiden Auffassungen aber wird die eigenthümliche Bedeutung, die dieser Vers in dem Gedankenzusammenhange hat, verkannt. Als ein *Hauptgedanke* giebt er sich nicht nur dadurch zu er-

dass Jak. hier auf den astrologischen Aberglauben der Juden anspiele.

*) *Theile*: Deus, luminum pater, etiam parens est generationis nostrae; *de Wette*: Statt aller guten Gaben wird zugleich als Beweis, dass Gott nicht Versucher sein könne, die Gnadengabe des christlichen Heils genannt.

kennen, dass von ihm die folgenden Ermahnungen abgeleitet werden, sondern auch dadurch, dass die vorhergehende Entwicklung erst in ihm zu ihrem Ziele kommt, indem erst an dem: *βουληθεὶς ἀπεκύνῃσεν ἡμᾶς* nicht nur die Behauptung: *ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι* völlig zu Schanden wird, sondern auch alle früher ausgesprochene Zusage ihren festen Grund hat. Er ist demnach nicht ein Beleg für V. 17, sondern vielmehr eine *specielle* Folgerung aus dem *allgemeinen* Gedanken jenes Verses. — *Βουληθεὶς ἀπεκύνῃσεν ἡμᾶς*) Dass hier von der Wiedergeburt und nicht von der natürlichen Geburt die Rede ist, bezeugt schon das Verbum selbst, denn *ἀποκύνειν* ist synonym mit *γεννᾶν*; ein *γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* (1 Joh. 3, 9; vergl. auch 1 Petr. 1, 23) ist aber nicht der Mensch an sich, sondern nur der wiedergeborene Mensch; ungenügend ist es, *ἀποκύνειν* mit *Pott* = *facere, efficere* zu erklären, da bei dieser Erklärung der spezifische Begriff des Verbums, welches darauf hinweist, dass der Lebensgrund des Wiedergeborenen in Gott liegt und derselbe *θείας φύσεως κοινωνός* (2 Petr. 1, 4) ist, verloren geht. — *ἡμᾶς*) nicht: *uns* als Menschen; auch nicht: *uns*, als *Judenchristen*, sondern: *uns* als *Christen*. — Nachdrucksvoll beginnt der Vers mit *βουληθεὶς*, womit nicht ein Gegensatz gegen die Verdienstlichkeit der menschlichen Werke (*Beda*: *non nostris meritis, sed beneficio suae voluntatis*; ähnlich *Calvin, Hornejus, Grotius* u. A.) ausgesprochen, sondern hervorgehoben werden soll, dass die Wiedergeburt in dem göttlichen *Willen* ruht, das Werk ist, das Gott recht eigentlich *gewollt* hat. Ist aber dies der Fall, wie könnte dann das *πειράζεσθαι* von ihm ausgehen? — Ohne hinreichenden Grund legen *Bengel, Kern, Schneckenburger* u. A. in *βουληθεὶς* hier den Nebengriff der Liebe *). — *λόγῳ ἀληθείας*) Das Mittel des *ἀποκυνῆσαι* ist der *λόγος ἀληθείας* d. i. das Evangelium, welches so genannt wird, weil ihm „die *ἀληθεία* ihrer ganzen Realität nach inhärrt“; zu welchem Zwecke diese Wiedergeburt stattgefunden, sagen die Worte: *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινὰ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων*, wodurch nicht angegeben wird, was die Christen, als welche aus Gott geboren sind, *werden*

*) *Bengel*: *voluntate amantissima*; *Schneckenburger*: *non merum volendi actum sed benignam et benigna voluntate ortam volitionem exprimit*. — Ganz verfehlt ist offenbar die Ansicht des *Oecumenius*: *τὸ βουληθεὶς εἶπεν, ἐπιστομίζων τοὺς αὐτομάτως ὑποστῆναι τόδε τὸ πᾶν ληροῦντας*.

sollen, sondern was sie der Absicht Gottes gemäss sind. Durch das dem ἀπαρχήν hinzugefügte τινα wird die Ausdrucksweise als eine bildliche markirt, denn, wie Calvin richtig bemerkt, τινα similitudinis est nota, nos quodammodo esse primitias (so auch Gebser, Hottinger, Kern, Wiesinger u. A.). Auch Bengel erkennt dies an, legt aber eine falsche Beziehung hinein, indem er sagt: quaedam habet modestiam, nam primitiae proprie et absolute est Christus. Richtig sagt Laurentius: ἀπαρχή allusio est ad ritum legalem in V. T. de consecratione primogenitorum, frugum, jumentorum et hominum (eben so Calvin, Hornejus, Wiesinger u. A.); das Wort hat h., wie überall im A. T. und auch vorherrschend bei den Classikern, eine religiöse Bedeutung, nämlich: „die Gott geweihte Erstlingsfrucht“, so dass Jak. durch diesen Ausdruck das Leben des Christen als ein dem Dienste Gottes geweihtes bezeichnet; indem das nachdrucksvoll wiederholte ἡμᾶς h. dieselbe Bedeutung hat, wie vorher, erhellt, dass Jak. nicht das Wesen der Christen überhaupt angeben, sondern sagen will, welches die Stellung ist, die er und die damaligen Christen, welche nach Röm. 8, 23 τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος besitzen (vergl. Meyer z. d. St.), einnehmen. Sie sind eine Art Erstlingsfrucht der Geschöpfe Gottes, weil sie — als die von Gott Gebornen — unter allen Geschöpfen Gottes zuerst Gott geweiht sind. Die Verklärung, die der ganzen Welt bestimmt ist, war den damaligen Christen zuerst zu Theil geworden *). — Im N. T. wird ἀπαρχή bisweilen so gebraucht, dass die religiöse Bedeutung zurücktritt, so 1 Kor. 15, 20. 23; Röm. 8, 23. 16, 5; 1 Kor. 16, 15 (anders Röm. 11, 16 und Offb. Joh. 14, 5); darnach erklären auch h. mehrere Auleger den Ausdruck des Jak. = οἱ πρῶτοι τῶν κτισμάτων αὐτοῦ; dagegen spricht jedoch einerseits das hinzugesetzte τινα, andererseits die dann entstehende Nothwendigkeit zu κτισμάτων ein Attribut wie νέων oder καίων hinzuzudenken; da τὰ κτίσματα θεοῦ an sich nicht die Wiedergeborenen, sondern allgemein „die Geschöpfe Gottes“ sind; noch willkürlicher ist es ἀπαρχή = πρῶτοι, in dem Sinne von τιμιώτατοι (Oecumenius; Morus: omnium creaturarum carissimi et dignissimi; die Lieblinge unter seinen Geschöpfen) zu nehmen;

*) Wiesinger: „Der Gedanke wird voll ausgesprochen der sein: dass sie durch ihre Wiedergeburt als Erstlinge zu einer Opfergabe geweiht sind, die mit der Darbringung aller κτίσματα als der vollen Ernte sich vollenden wird“.

und dann den Vers auf die Würde des Menschen überhaupt zu beziehen, wie der *Scholiast* erklärt: τὴν ὀρωμένην κτίσιν φησὶν, ἥς τιμιώτερον τὸν ἄνθρωπον ἔδειξεν *).

V. 19. An Vers 18 schliesst sich zunächst die Ermahnung zu *hören* — und hieran V. 22 die weitere Ermahnung: nicht bloss Hörer, sondern Thäter des Wortes zu sein. Bei der Lesart: ὥστε ist der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden deutlich ausgedrückt, indem ὥστε mit darauf folgendem Imperativ, wie 1 Kor, 3, 21. Phil. 2, 12, = „itaque, daher“ ist; allein diese Lesart ist mindestens sehr verdächtig, da nicht nur die überwiegenden Autoritäten für die Lesart ἵστε sprechen, sondern es auch nahe lag, diese Lesart in jene umzuwandeln, um dadurch den Gedanken dieses Verses als Folgerung aus V. 18 zu markiren. Zwar scheint das mit dieser Lesart verbundene δὲ nach ἔστω (im Cod. B. und C.) schwierig zu sein; allein es erklärt sich zur Genüge daraus, dass die Sentenz ἔστω ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι κτλ. als eine fast sprichwörtlich gewordene angeführt wird. Wenn der Cod. A. das δὲ gleich auf ἵστε folgen lässt und vor ἔστω ein καὶ setzt, so scheint auch das Correctur zu sein, um diesen Vers durch δὲ mit dem vorhergehenden enger zu verbinden. — Die Form ἵστε kann sowohl Indikativ, wofür im N. T. freilich die sonst ungebräuchliche Form οἶδατε im herrschenden Gebrauche ist (doch vergl. Hebr. 12, 7), als auch Imperativ sein; *de Wette* nimmt sie für den Indikativ und meint, der Sinn könne nur sein: „Ihr wisset das, nämlich dass er uns wiedergeboren hat u. s. w.“; dieser sei aber „ganz unbefriedigend“. — Diese Behauptung ist jedoch unrichtig; mag ἵστε Indik. oder Imperativ sein, jedenfalls ist es nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das Folgende zu beziehen, indem sonst ein τοῦτο oder Aehnl. dabei stehen müsste, wodurch auf V. 18 zurückgewiesen würde. *Semler* erklärt es gleichfalls als Indikativ, indem er periphrasirt: non ignoratis istud carmen: Sir. 5, 11: γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου κτλ.; da jedoch die betreffende Sentenz hier mit andern Worten ausgedrückt wird, so ist nicht anzunehmen, dass Jak. auf jene Stelle bei Jesus Sirach hinweisen wollte; auch ist es vorzuziehen, ἵστε für den Imperativ zu halten; da es dann dem μὴ πλανᾶσθε V. 16 entspricht und dazu dient: die folgende Sen-

*) So auch *Schulthess*: divino rationis et orationis munere, cujus ex tot animantium generibus atque naturis homo solus est particeps, principatum dignitatis ei datum cernimus.

tenz den Lesern recht einzuschärfen — wofür auch die hier wie dort hinzugefügte Anrede; ἀδελφοί μου ἀγαπητοί spricht; vergl. auch Kap. 2, 5: ἀκούσατε, ἀδ. μ. ἀγ. — Die Sentenz lautet ganz allgemein: „es sei jeder Mensch schnell zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorn“. Während *Laurentius* u. a. dieselbe für eine sententia generalis halten, die mit dem Vorhergehenden in keinem innern Gedankenzusammenhange stehe, sondern den Lesern in ihrer ganz allgemeinen Bedeutung eingeschärft werde, ergänzen die meisten Ausleger zu ἀκούσαι aus dem Vorhergehenden geradezu: τὸν λόγον ἀληθείας; so *Estius*, *Gataker*, *Gomarus*, *Piscator*, *Hornejus*, *Baumgarten*, *Rosenmüller*, *Pott*, *Hottinger*, *Gebser*, *de Wette*, *Wiesinger* u. A.; allein dies ist willkürlich, zumal auch πᾶς ἄνθρωπος auf die Allgemeinheit der Sentenz hinweist. Indess ist die Meinung des Jak. nicht, sie ihrem allgemeinen Sinne nach einzuschärfen, sondern er will vielmehr, dass die Leser — als Christen — sie auf ihr christliches Verhalten anwenden sollen: so dass für sie das ἀκούσαι sich allerdings auf λόγος τῆς ἀληθείας bezieht (*Heisen*, *Schneckenburger* *), *Theile*). — Zu πᾶς ἄνθρωπος ist daher nicht ὑμῶν zu suppliren, noch auch darf man mit *Semler* sagen: pertinet ad christianos, quatenus sunt christiani; sondern der Ausdruck ist als Glied der allgemeinen Sentenz gleichfalls in seiner allgemeinen Bedeutung festzuhalten; was aber allen Menschen gilt, das gilt in eigenthümlicher Weise den Christen. — Die Begriffe ταχύς und βραδύς, im N. T. nur hier (Luk. 24, 25 steht βραδύς in andrer Bedeutung), bilden einen scharfen Gegensatz, wie bei Philo de conf. ling. p. 327. B.: βραδύς ὠφελεῖν, τάχως βλάψαι (cf. Dio O. 32); das dem zweiten Gliede hinzugefügte: βραδύς εἰς ὀργήν characterisirt das λαλῆσαι als ein Reden ἐξ ὀργῆς; aus V. 20 aber erhellt, dass unter ὀργή h. der sündlich-leidenschaftliche Eifer zu verstehen ist; βραδύς ist demnach an beiden Stellen gleicherweise in einem Sinne gemeint, der — wie es mit den Ausdrücken in sprichwörtlicher Redeweise öfters der Fall ist — über den eigentlichen und nächsten Begriff des Wortes hinausgeht, wie *Hornejus* — in Betreff des zweiten

*) *Schneckenburger*: quamvis de sensu dubitari nequeat, nempe de addiscendo λόγῳ ἀληθείας, caveas tamen vocem hanc λόγον putes grammaticae subaudiendam; sed Jacobus regulam istam generalem — — ita hic subnectit, ut eam ad rem christianam imprimis valere moneat.

Satzes richtig erklärt: ita jubet tardos ad iram esse, ut ab ea nos prorsus retrahat. — Manche Ausleger beziehen beide Sätze, andere wenigstens den zweiten vorzugsweise oder allein auf das Verhalten gegen Gott, mit oder ohne ausdrückliche Beziehung auf V. 13 *); allein dies ist unrichtig; die *ὀργή*, welche Jak. meint, ist vielmehr der fleischliche Eifer, der den Nächsten meistern will, dessen Frucht nicht die *εἰρήνη*, sondern die *ἀκαταστασία* (Kap. 3, 16) ist; die Warnung zielt auf die Christen, die — wie die Pharisäer das Gesetz — so das Evangelium (den *λόγος ἀληθείας*) nicht zur Heiligung ihrer selbst, sondern zur Befriedigung ihrer Verdammungslust und Streitsucht missbrauchten; vergl. Kap. 3. — Unrichtig beschränken *Beda*, *Hornejus*, *Pott*, *Hottinger* u. A. den Begriff des *λαλῆσαι* auf den des *διδάσκειν* mit Beziehung auf Kap. 3, 1; jener ist offenbar umfassender als dieser, den er allerdings mit in sich schliesst.

V. 20 begründet die Mahnung: *βραδὺς εἰς ὀργήν*: „denn des Menschen Zorn thut nicht Gottes Gerechtigkeit“. Das Uebergewicht der Autoritäten zeugt gegen die Lesart: *κατεργάζεται* und für die Lesart: *ἐργάζεται*; daraus, dass im N. T. zweimal, nämlich Apgesch. 10, 35 und Hebr. 11, 33, *δικαιοσύνην* mit dem Simplex verbunden ist, folgt nicht, dass diese Lesart eine spätere Correctur ist (gegen *de Wette*, *Wiesinger*), zumal sich auch *κατεργάζεσθαι* mit abstracten Substantiven verbunden findet, so Röm. 1, 27 mit *τὴν ἀσχημοσύνην*; Röm. 2, 9 mit *τὸ κακόν*; Röm. 7, 18 mit *τὸ καλόν*. Bei der Lesart: *ἐργάζεται* (und ebenso bei *κατεργάζεται*, wenn dies, wie es öfters vorkommt, jenem gleichbedeutend genommen wird) ist *δικαιοσύνη* = *τὸ δίκαιον*, wie öfters im A. u. N. T.; vergl. die oben angef. Stellen Apgesch. 10, 35; Hebr. 11, 33 und die oft vorkommende Phrase: *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* 1 Mos. 18, 19 Jes. 56, 1. Matth. 6, 1. 1 Joh. 2, 29. 3, 7. 10. Offb. Joh. 22, 11; *θεοῦ* ist im Gegensatz von *ἀνδρός* zur nähe-

*) *Bengel* bemerkt zu *βραδ. εἰς τὸ λαλ.*: ut nil loquatur contra Deum, nec sinistre de Deo; und zu *ὀργή*: ira sive impatientia erga Deum, iracundia erga proximum. *Gebser* erklärt *ὀργή* = Zorn, Unwille gegen Gott über die Verfolgungen. — Auch *Calvin* hat diese Beziehung im Sinne, wenn er sagt: certe nemo unquam bonus erit Dei discipulus, nisi qui silendo eum audiat; — non enim Deus nisi sedato animo audiri potest, wie aus der Bemerkung: (Jac.) vult proterviam nostram corripere, ne — in tempestive obstrepamus Deo, erhellt.

ren Bestimmung hinzugefügt, so dass *δικαιοσύνη θεοῦ* = *τὸ δίκαιον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (cf. Apgesch. 4, 19) ist (*Beza, Hornejus, Wolf, Bengel, de Wette* u. A.). — Hiernach hat *Luther* richtig übersetzt: „denn des Menschen Zorn thut nicht, was vor Gott recht ist“; wobei sich nur die nachdrucksvolle Gegenüberstellung von *ὀργή ἀνθρώπου* und *δικαιοσύνην θεοῦ* zu sehr verwischt. — Zur Hervorhebung dieses Gedankens war Jak. um so mehr veranlasst, als der pharisäischen Gesinnung der Christen, gegen die seine Warnung gerichtet ist, und von denen sich sagen liess: *ζηλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* Röm. 10, 2, die *ὀργή* selbst und die daraus herfließenden Werke für etwas Gott Wohlgefälliges galten. — Bei der Lesart: *κατεργάζεται* kann dies Verbum auch = „bewirken, zu Wege bringen“ (wie V. 3) sein; *Gebser, Grashof* *) u. A. verstehen bei dieser Auffassung unter *δικαιοσύνη θεοῦ* „den Zustand des Gerechtfertigtseins vor Gott“; allein dass Jak. mit diesem Ausdruck diesen dem Paulus eigenthümlichen Sinn verknüpft hat, ist mindestens sehr zweifelhaft; noch weniger aber ist es zu rechtfertigen, wenn *Hofmann* (Schriftb. I. S. 548 f.), dem *Wiesinger* beistimmt, in den Worten des Jak. den Gedanken ausgedrückt findet, dass „man durch Zorneifer nicht *bei Andern* die *δικ. θεοῦ* d. i. jene Rechtschaffenheit, in welche Gott durch sein Wort der Wahrheit zeugt, bewirken könne“; da hier das „*bei Andern*“ willkürlich eingetragen ist **). — *Ἀνθρώπος* steht h., wie V. 8 u. 12, weder im Gegensatz gegen das *Kind*

*) *Gebser* ist hier sehr ungenau, indem er *δικ. θεοῦ* zugleich durch *τὸ δίκαιον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, quod fas est coram Deo, Deo probatur und „den Zustand des Gerechtfertigtseins vor Gott“, erklärt, als wenn dies gleiche Begriffe wären. — *Grashof* geht aber ganz von den Worten des Jak. ab, indem er den Gedanken so angiebt: „durch ein so thörichtes und sündliches Benehmen könnt ihr nicht in dem Zustande des Gerechtfertigtseins vor Gott, in den ihr durch Christum versetzt worden seid, bleiben und eben so wenig der damit verbundenen Wohlthaten theilhaftig werden“. *Theile* meint, es komme nicht darauf an, utrum magis *externe* informes: non solet (!) facere, quae justa sunt coram Deo — —, an *interne* non parat justitiam coram Deo, probationem divinam.

**) Dem biblischen Sprachgebrauch entgegen erklärt *Oecumenius* den Ausdruck *δικαιοσύνη* = *ἔξις ἐν ψυχῇ κατ' ἀξίαν ἐκάστω ἀπονεμητική*. Durchaus willkürlich bezieht *Pott* den Vers auf die Lehrer der christlichen Religion, indem er periphrasirt: iratus nequit docere religionem christianam prout fas est Deoque probatur. — Mehrere Ausleger (auch *Kern*) citiren zu diesem Verse die Stelle

(*Thomas*: ira fortis et deliberate non dicit *pueri*, qui cito transit), noch gegen das *Weib* (*Bengel*: *sexus virilis maxime iram alit*). —

V. 21. Aus dem Gedanken von V. 20 folgert (διό) Jak. die Ermahnung: ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν — λόγον; mit offener Zurückbeziehung auf ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας. — Dieser Ermahnung setzt er den Participialsatz: ἀποθέμενοι — κακίας voran: „ablegend alle Unsauberkeit und Reichlichkeit der Bosheit d. i. alle unsaubere und reichlich vorhandene Bosheit“. Das Wort ὀυπαρία (ἀπ. λεγ. im N. T.) steht hier in metaphorischer Bedeutung (synonym mit ἀκαθαρσία Röm. 6, 19 u. a. St.), wie ὀυπαρός und ὀυπαρεύω Offb. Joh. 22, 11 (in eigentlicher Bedeutung findet sich ὀυπαρός Kap. 2, 2; ὀύπος 1 Petr. 3, 21); mehrere Ausleger (*Calvin*, *Rosenmüller*, *Baumg.*, *Hornejus* u. A.) nehmen es als selbständigen Begriff = „die sittliche Unsauberkeit“ (cf. 2 Kor. 7, 1: πᾶς μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος) entweder ganz allgemein „alles unsittliche Wesen“; oder so, dass sie den allgemeinen Begriff, sei es auf die avaritia (*Storr*) oder auf die scortatio (*Laurentius*) oder auf die vitia intemperantiae, gulae et lasciviae (*Heisen*), beschränken; allein besser ist es, ὀυπαρίαν eng mit κακίας (*Theile*, *de Wette*, *Wiesinger* u. A.) zu verbinden, so dass sich darin das ethische Urtheil des Verf. über die κακία ausspricht (vergl. Apgesch. 15, 20. Offb. Joh. 17, 4) = πᾶσαν κακίαν ὀυπαράν, oder weniger genau ὀυπαίνουσιν τὸν ἄνθρωπον (*Schol.* bei Matth.). — Das mit ὀυπαρίαν durch das copulative (nicht, wie *Schneckenburger* meint, exegetische; in den von ihm citirten Stellen Joh. 1, 16 und 1 Kor. 3, 5 ist die Stellung des καὶ eine ganz andere, als hier) καὶ verbundene Wort: περισσεία, welches der klass. Gräcität fremd ist, hat im N. T. die Bedeutung: „Reichlichkeit“; eigentl. „über das Maass hinausgehende Reichlichkeit“; vergl. Röm. 5, 17. 2 Kor. 8, 2. 10, 15. Indess hat man das Wort h. in einer der ὀυπαρία entsprechenden Bedeutung nehmen wollen und es = περισσώμα excrementum (*Beza*, *Piscator*, *Erasmus*, *Schmid* u. A.) erklärt, oder demselben die Bedeutung „Auswuchs“ (*Lösner*, *Pott*, *Hottinger*, *Kern*, *Schneckenburger*, *de Wette* u. A.) beigelegt; allein beides ist will-

Jes. Sir. 1, 21: οὐ δύνησεται θυμὸς ἄδικος δικαιωθῆναι, allein mit Unrecht, da δικαιωθῆναι eine ganz andere Bedeutung hat, als κατεργάζεσθαι δικαιοσύνην Θεοῦ.

kürlich; zwar berufen sich die Vertheidiger der zweiten Erklärer auf die Stelle Philo de vict. off. p. 854 B.: περιέμνεσθε — τὰς περιττὰς φύσεις (fortasse ἐμφύσεις de Wette) τοῦ ἡγεμονικοῦ, allein aus dieser Stelle folgt keinesweges, dass das Wort περισσεία — wie Lösner annimmt — de ramis in vite vel arbore abundantibus falceque resecandis verstanden werden könne. Eben so wenig zu rechtfertigen ist es, wenn Küttner, Michaelis, Augusti, Gebser u. A. περισσεία κακίας erklären: „die aus den früheren Zeiten übriggebliebene κακία“ und also περισσεία für gleichbedeutend mit περίσσευμα (Mark. 8, 8) nehmen. — Gegen alle diese Willkürlichkeiten haben Theile und Wiesinger mit Recht das Wort in demselben Sinne festgehalten, den es auch sonst im N. T. hat, so dass περ. κακίας ist: „die Reichlichkeit der κακία“ d. i. die reichlich vorhandene κακία; nur ist schwerlich ἐν ὑμῖν dabei zu suppliren, so dass Jak. speciell nur seine Leser (Theile: quod lectoribus peculiare erat) dabei im Auge hätte. — Κακία ist hier nicht synonym mit πονηρία (1 Kor. 5, 8) = vitiositas (Semler, Theile u. A.), sondern, dem Zusammenhange gemäss, im Gegensatz zu ἐν πραΰτητι, wie Ephes. 4, 31. Col. 3, 8. Tit. 3, 3. 1 Petr. 2, 1, ein speciellerer Begriff, nämlich die feindselige Gesinnung gegen den Nächsten, die wir durch „Gehässigkeit“ (Pott) bezeichnen; ungenau nimmt Wiesinger es = ὀργή, da diese nur eine der Erweisungen der κακία ist; unrichtig Rosenmüller: = morositas *). — Zu ἀποθέμενοι vergl. Ephes. 4, 25. 1 Petr. 2, 1. Hebr. 13, 1; das Particip steht als subordinirter Gedanke dem δέξασθε voran, weil in Folge der sündlichen Natur des Menschen dem Guten erst durch Lossagung vom Bösen Raum geschafft wird; auch da, wo ähnliche Sätze einander coordinirt sind, steht die Mahnung zum ἀποτίθεσθαι voran; vergl. Röm. 13, 12. Ephes. 4, 22. 23; zu vergl. ist auch die Aufforderung Christi: μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε Mark. 1, 15. — In der positiven Ermahnung: ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον steht ἐν πραΰτητι nachdrucksvoll voran, im Gegensatz gegen die κακία und die daraus

*) Meyer's Uebersetzung: „Malice“ (Röm. 1, 29), „malitiöses Wesen“ (Kol. 3, 8) möchte gleichfalls nicht ganz zutreffend, sondern zu speciell sein. Wie Luther den Begriff gefasst hat, lässt sich aus seiner Uebersetzung: „Bosheit“ nicht entnehmen, da er κακία beständig so übersetzt, mag dasselbe im allgemeinen oder im speciellen Sinne gemeint sein; das Wort „Schlechtigkeit“ kommt bei ihm nicht vor.

herfliessende ὁργή; πραΰτης (= πραότης) bezeichnet die liebevolle, sanftmüthige Gesinnung gegen den Nächsten; vergl. 1 Kor. 4, 21. Gal. 3, 23 u. a. St.; Gegensatz: ὀργιλότης (*Pape's Gr. Wörterb.*); unrichtig *Calvin*: hoc verbo significat modestiam et facilitatem mentis ad discendum compositae; ἐν πραΰτητι heisst daher nicht: docili animo (*Grotius, Rosenmüller, Hottinger*), noch auch: „mit bescheidenem Sinne, der die Wohlthaten des Christenthums anerkennt“ (*Gebser*); auch ist ἐν πρ. δέξασθε nicht eine prägnante Constr., so dass der Sinn wäre: monet — illo λόγῳ duce πραΰτητα exerceant (*Schneckenburger*), sondern Jak. ermahnt zum Annehmen des Wortes ἐν πραΰτητι im Gegensatze gegen diejenigen, welche auf das Wort hören, um es als eine Waffe der Gehässigkeit (der Verdammungssucht etc.) zu gebrauchen. — Δέξασθε (opp. dem λαλήσαι V. 19) entspricht dem ἀκοῦσαι, drückt aber mehr als dieses aus, nämlich „das innere Aufnehmen, das ins Herz Fassen“; vergl. 1 Thess. 1, 6; das dazu gehörige Object τὸν λόγον ἔμφυτον kann nur dasselbe sein, was V. 18 λόγος ἀληθείας genannt war; es ist weder „die den Menschen angeborne Vernunft“ (*Oecumenius*: τὸν διακριτικὸν τοῦ βελτίονος καὶ τοῦ χείρονος καθ' ὃ καὶ λογικοὶ ἔσμεν καὶ λεγόμεθα; cf. *Constt. ap.* 8, 12: νόμον δέδωκας ἔμφυτον), noch auch das sog. innere Licht der Mystiker; denn zu diesen beiden Begriffen passt nicht das Verbum δέχεσθαι; als einen λόγον ἔμφυτον bezeichnet Jak. das Evangelium, sofern es den Herzen seiner Leser — als Christen — nicht mehr fremd, auch nicht bloss überliefert (*Hottinger*: ἔμφυτος = traditus), sondern eingepflanzt war. Damit streitet das Verbum δέξασθε nicht, da das Wort, durch welches bei den Christen die neue Geburt beschafft ist, ihnen immer von neuem verkündigt wird und von ihnen immer von neuem aufgenommen werden muss, damit das neue Leben in ihnen erhalten und gefördert werde; es ist daher nicht nöthig — gegen den Sprachgebrauch — den Begriff: verbum, quod implantatum oder insertum est, in den: verb. quod implantatur oder inseritur umzusetzen, und eben so wenig hier eine Prolepsis, wie sie 1 Kor. 1, 8. Phil. 3, 21 (s. *Meyer* z. diesen Stellen) und 1 Thess. 3, 13 (s. *Lünemann* z. d. St.) unzweifelhaft ist, anzunehmen und mit *Calvin* zu erklären: ita suscipite ut vere inseratur (ähnl. *Semler, de Wette* *) u. A.). Die

*) *De Wette* spricht sich sehr unbestimmt so aus: „entweder ist das Beiwort proleptisch gebraucht s. v. a. inserendum, oder,

Art, wie h. das Adjectiv mit dem Substantiv verbunden ist, widerstreitet jener Annahme einer Prolepsis, die nur denkbar wäre, wenn es hiesse: τὸν λόγον ἔμφυτον ταῖς καρδίαις ὑμῶν oder ähnlich. — Zur Verstärkung der ausgesprochenen Ermahnung fügt Jak. noch den sich an τ. λόγ. ἔμφ. anschliessenden Beisatz: τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν hinzu, wodurch einerseits der Werth des λόγος hervorgehoben, und andererseits darauf hingewiesen wird, wozu ihnen das Hören desselben dienen soll; durch das Verb. δυνάμενον soll nicht die Freiheit des menschlichen Willens (*Serrarius*: quod potest salvare, ut arbitrii libertas indicetur), sondern die *Kraft* des Wortes betont werden; es ist, wie Paulus sagt, eine δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Röm. 1, 16); hat es aber diese Kraft, so soll der Mensch es auch so annehmen, dass es seine Wirksamkeit an ihm beweisen kann und seine Seele selig macht. — Statt τὰς ψυχὰς ὑμῶν hätte Jak. freilich auch einfach ὑμᾶς sagen können; aber mit Recht warnt *Schneckenburger*: cave pro mera sumas circumscriptione personalis; *animi* enim proprie res agitur, cf. 5, 20.

V. 22. Die V. 19 ausgesprochenen Ermahnungen bilden die Haltpunkte für das Folgende; an den Gedanken: ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, der in δεῖξασθε τὸν — λόγον fortklingt, schliesst sich der nächste Abschnitt bis zum Ende des 2. Kap. an. Das Wort muss so gehört und angenommen werden, dass es eine entsprechende Thätigkeit bewirkt. Jakobus spricht diesen Gedanken voran kurz und bestimmt dahin aus: „*Seid aber Thäter des Wortes und nicht bloss Hörer, euch selbst betragend*“. — Das Verb. γίνεσθε soll weder die successionem perpetuam horum exercitiorum (*Semler*) ausdrücken, noch darauf hindeuten, dass die Leser bisher keine ποιηταὶ λόγου gewesen seien; diese Hindeutung liegt in der ganzen Ermahnung, nicht in dem Verb.,

was ich vorziehe, es ist das durch die 2. Geburt eingepflanzte Wort, wobei aber doch auch wegen des δεῖξασθε eine Prolepsis stattfindet: „nehmet das Wort der Wahrheit auf, damit es euch durch jene neue Geburt einwachse“; dagegen ist zu bemerken, dass durch die 2. Geburt das Wort überall nicht eingepflanzt wird, sondern jene ist die Frucht des eingepflanzten Wortes. Schliesslich bemerkt *de Wette* dann noch: „es müsste denn mehr auf das Ganze der Christenheit, als auf die Einzelnen Rücksicht genommen sein: das uns Christen eingepflanzte Wort“. Allein der Einzelne ist erst Glied der Gemeinde dadurch, dass ihm das Wort von Gott eingepflanzt ist.

das nicht durch „werdet“ (*Theile*, *Wiesinger* u. A.), sondern durch „seid“ zu übersetzen ist; vergl. Kap. 3, 1; Matth. 6, 16. 10, 16. 24, 44. Joh. 20, 27. Röm. 12, 16. Die Part. *δε* verbindet diesen Vers mit dem vorherg. als dessen Ergänzung. Die Leser sollen *ποιηταὶ λόγου* sein, nämlich des *λόγος ἔμφυτος* (V. 21) oder des *λόγος ἀληθείας* (V. 18), des Evangeliums, sofern es ein bestimmtes Verhalten des Christen fordert, und deshalb V. 25 auch geradezu ein *νόμος* genannt wird; zu *ποιηταὶ* vergl. Jak. 4, 11. 1 Makk. 2, 67. Röm. 2, 13 (Joh. 7, 19: *ποιεῖν τὸν νόμον*); in der klass. Sprache ist *ὁ ποιητὴς νόμου* der Gesetzgeber. Richtig bemerkt *Theile*: substantiva plus sonant quam participia; das Substantiv drückt das dauernde Verhältniss aus. — Bei der Lesart *μὴ ἀκροαταὶ μόνον* schliesst sich *μόνον* eng an *ἀκροαταὶ* an: nicht solche, die bloss Hörer sind. — Das Wort *ἀκροατής*, in der klass. Sprache: „ein aufmerksamer Hörer“, kommt im N. T. ausser hier nur Röm. 2, 13 — aber beidemale ohne jene Nebenbedeutung — vor. Zu dem Gedanken vergl. ausser Röm. 2, 13 (wo derselbe Gegensatz ausgedrückt ist) Matth. 7, 21 ff. Luk. 11, 28. Joh. 13, 17. — *παράλογισόμενοι* gehört zu dem in *γίνεσθε* liegenden Subject, und nicht, als nähere Bestimmung, zu *ἀκροαταί*: „Hörer, die sich selbst betrügen“ (*Stolz*, *Gebser*, *Schneckenburger*); die Bedeutung des Wortes (ausser hier im N. T. nur Kol. 2, 4; im A. T. 1 Mos. 29, 25. LXX., synonyme Begriffe finden sich: V. 26, Gal. 6, 3. 1 Joh. 1, 8) ist: „falsche Schlüsse machen, durch Trugschlüsse hintergehen“; die Warnung ist an solche gerichtet, die sich durch Trugschlüsse über den Nutzen des blossen Hörens täuschen.

V. 23. Die ausgesprochene Ermahnung wird durch eine Vergleichung begründet, daher: *ὅτι*, was nicht abundirend ist (*Pott*); dieser Vers spricht das Gleichniss selbst, V. 24 das *tertium comparationis* aus. Ein Hörer, der nicht Thäter ist, ist nämlich einem Manne zu vergleichen, der sein leibliches Angesicht in einem Spiegel beschaut. Mit Unrecht legen *Hornejus*, *Rosenmüller*, *Semler*, *Pott* u. A. dem Worte *κατανοεῖν* hier die Nebenbedeutung des flüchtigen Bemerkens bei — gegen die Etymologie und den Sprachgebrauch des Wortes (vgl. Luk. 12, 24. 27. Apgesch. 7, 31. 32. 11, 6); auch bezieht sich der Tadel des Jak. nicht auf ein bloss flüchtiges Anhören des Wortes. — Ueber *οὗτος* vor dem Nachsatze s. *Winer* S. 185; zu *ἔοικε* vergl. V. 6; *ἄνδρες*, wie V. 8 und öfters bei Jakob.; seltsam *Paes*: *viri obiter tantum solent specula intueri*, mu-

liebre autem est, curiose se ad speculum componere. — τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ) Mit πρόσωπον ist hier nicht die ganze Gestalt (*Baumg., Hensler, Pott, Schneckenburger*), sondern das *Gesicht* gemeint; durch τῆς γενέσεως wird „die Sphäre rein sinnlicher Wahrnehmung, aus welcher der Vergleich genommen ist, im Unterschiede von der sittlichen des ἀκροᾶσθαι bestimmter bezeichnet“ (*Wiesinger*); γένεσις bedeutet nicht sowohl das natürliche *Leben*, als vielmehr die natürliche Geburt, so dass der zusammengesetzte Ausdruck zu erklären ist: *das Angesicht, wie man es durch die natürliche Geburt besitzt*; vergl. Eustath. in Od. 9 p. 663, 25. — Ob αὐτοῦ zu dem Gesamtbegriff oder nur zu dem Genitiv gehört, ist zweifelhaft; *Winer* (S. 269) lässt es unentschieden; *Wiesinger* ist für die erste Annahme; doch scheint hier — wie auch Col. 1, 13 — die Verbindung mit dem Genitiv natürlicher zu sein.

V. 24. Mit diesem Verse beginnt die Erläuterung des V. 23 angegebenen Bildes (daher: γάρ), indem die einzelnen Momente, auf die es für die Anwendung (V. 25) ankommt, herausgehoben werden, wobei der Hauptaccent auf dem εὐθέως ἐπελάθετο liegt; die Darstellungsform ist hier dieselbe, wie V. 11. — Nicht ein specieller Fall, der wohl einmal geschehen kann (*Wiesinger*), sondern eine ganz allgemeine Erfahrung ist es, die h. in der Form eines einzelnen Factums vorgeführt wird. Dem κατανοεῖν entspricht das Hören des Wortes, dem ἀπέχεσθαι das Abwenden des Gemüths von dem Gehörten, dem εὐθέως ἐπελάνθανεσθαι das Unbekümmertsein um das Gehörte, wodurch die Bethätigung desselben im Leben verhindert wird. Als das dem πρόσωπον τ. γεν. Entsprechende wird entweder: die Verderbtheit des natürlichen Menschen (*Laurentius, Hornejus, Pott, Hottinger* u. A.) oder zugleich die „ideale Gestalt des durch das Wort gezeugten neuen Menschen“ (*Wiesinger*), angesehen — allein Jakobus deutet weder das Eine noch das Andere an: es ist daher einfach bei dem *Inhalt* des Wortes stehen zu bleiben *). — Ueber den Gebrauch des Perfectums (ἀπελήλυθεν) zwischen den Aoristen s. *Winer* S. 315. — Zu ὁποῖος ᾗν bemerkt *Wiesinger* richtig: „nämlich im Spiegel“.

*) Willkürlich eingetragen ist bei dem κατενόησεν die Beziehung auf das Uebersehen der maculae, welche das Gesicht entstellten; *Wolf*: de tralatitia speculi inspectione loquitur Apostolus; talis vero efficit, ut maculas non perspicias atque adeo de iis abstergendis non cogites; ähnl. *Pott* u. A.

V. 25 giebt nicht die einfache Anwendung des Bildes, sondern beschreibt vielmehr mit Rücksicht auf das vorgeführte Bild den rechten Hörer, und sagt von ihm aus, dass derselbe μακάριος sei: ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ. — In der Schilderung desselben sind die V. 24 genannten drei Momente sorgfältig beachtet: παρακύψας weist auf κατενόησεν, παραμείνας auf ἀπελήλυθεν und οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς auf ἐπελάθετο zurück. — Der Satz besteht aus einer einfachen Zusammenfügung von Subject und Prädikat, indem γενόμενος nicht in das Verb. finit. γίνεται (Pott) aufzulösen ist; das Prädikat fängt, nachdem das Subject in οὗτος zusammengefasst ist, mit μακάριος an. Dasselbe ist der Fall bei der l. r., die bereits vor οὐκ ἀκροατῆς ein οὗτος hat; denn da bei dieser Lesart das erste οὗτος durch das zweite (vor μακάριος) wieder aufgenommen wird (= hic, inquam), so dienen die Worte: οὐκ ἀκροατῆς — ἔργου nur zur genaueren Bestimmung des Subjects; sie beginnen also nicht den Nachsatz oder Hauptsatz, als wollte Jak. hier im Gegensatz zu V. 24 zeigen, dass es beim rechten Hören und Aneignen zum Thun (und damit) zur Seligkeit des Thuns komme (gegen Wiesinger); wäre dies seine Absicht gewesen, so hätte er statt des Part. γενόμενος das Verb. fin. und nach ἔργου ein καὶ setzen müssen. Das Subject ist demnach: „*Wer aber in das vollkommene Gesetz der Freiheit hineinschaute und dabei verharrte, nicht ein vergesslicher Hörer geworden, sondern ein Thäter des Werks, dieser*“. Die Participia aoristi erklären sich aus dem engen Anschlusse dieses Verses an den vorhergehenden, wo dasselbe Tempus gebraucht war. — Vor dem Participialsatz: οὐκ ἀκροατῆς κτλ. steht kein verbindendes καὶ, weil das Thun des Gesetzes die nothwendige Folge von dem beharrlichen Hineinschauen in dasselbe ist und es sonst den Schein hätte, als könnte das παρακύπτειν und παραμένειν stattfinden, ohne das ποιεῖν zur Folge zu haben. Das Verb. παρακύπτειν (eigentlich: neben einer Sache stehend sich bücken, um sie genauer zu besehen; Luk. 24, 12. Joh. 20, 11. Sir. 14, 23) weist zwar auf κατανοεῖν zurück, ist aber ein stärkerer Begriff. Vielleicht hat Jak. dieses Verb. als verbum ad imaginem speculi humi aut mensae impositi adaptatum (Schneckenburger) gewählt; doch ist diese Nebenbedeutung im Gebrauch nicht immer festgehalten; vergl. 1 Petr. 1, 12. — Luther übersetzt ungenau: „durchschauet“; gerade auf παρα liegt ein Accent, weshalb auch hernach das Verb. παραμείνας gebraucht ist. Durch εἰς wird nicht

bloss die Richtung *auf* etwas, sondern das Eindringen des Blickes in das innere Wesen des Gesetzes ausgedrückt. — An παρακύψας schliesst sich παραμείνας (nicht: „darinnen beharret“, wie Luth. übersetzt, sondern: „dabei“) an, und zwar ohne Artikel, weil beide Momente aufs engste verbunden gedacht werden sollen, das stätige innere Erwägen des νόμος bezeichnend, woraus nothwendig das Thun folgt. Unrichtig legt Schneckenburger dem Verbum παραμένειν h. (mit Berufung auf Apgesch. 14, 22. Gal. 3, 10. Hebr. 8, 9) die Bedeutung: „das Gesetz beobachten“ bei; es handelt sich hier nicht um die Beobachtung, sondern um „die Aneignung, welche zur That führt“ (Wiesinger). — Mit dem νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας *) ist weder das alttestamentliche Gesetz als solches, noch auch die lex naturalis (Schulthess) gemeint, sondern der λόγος ἀληθείας (V. 18), also das Evangelium, dieses aber, sofern es dem Christen — auf Grund der Erlösungsthat Gottes — die Norm seines Lebens vor Augen stellt. Dieser evangelische νόμος ist zwar darin dem alttestamentlichen gleich, dass er keinen andern Willen Gottes ausspricht, als dieser, aber doch darin von ihm unterschieden, dass er erst, als der νόμος τῆς ἐλευθερίας der νόμος τέλειος ist: er tritt nämlich dem Menschen nicht bloss gebietend gegenüber, sondern — auf dem Grunde der göttlichen Liebesthat ruhend — schafft er das neue Leben, aus welchem der freudige Gehorsam — ungezwungen und frei — hervorquillt; er giebt die ἐλευθερία, die der alttestamentliche νόμος nicht zu geben vermochte, und beweist sich dadurch als das vollkommene Gesetz dem noch unvollkommenen des A. B. gegenüber. Zwar wird auch schon im A. T. die Süßigkeit des Gesetzes gepriesen (Psalm 19, 8—11), allein die belebende Kraft eignete dem Gesetze doch nur in unvollkommener Weise, weil der Bund, auf dem es ruhte, nur der der Verheissung und noch nicht der der Erfüllung war. — Unrichtig ist es hiernach, die hinzugefügten Attribute daraus zu erklären, dass Jak. sich das alttestamentliche Gesetz — nach Paulinischer Weise —

*) Mit Unrecht behauptet Kern, dass dieser Ausdruck „den paulinischen Formeln: νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χρ. Ἰησοῦ Röm. 8, 2; νόμος τῆς πίστεως Röm. 3, 27; νόμος Χριστοῦ Gal. 6, 2 nachgebildet sei“; als hätte Jak. die Bezeichnung für das, was ihm den Angelpunkt des christlichen Lebens bildete, einem Andern entlehnen müssen und nicht aus sich selbst erzeugen können.

als einen *ζυγὸς δουλείας* (Gal. 5, 1) gedacht habe, denn darauf deutet bei ihm nichts hin. Viele Ausleger verstehen unter *νόμος τέλειος κτλ.* das Evangelium, als die frohe Botschaft von der göttlichen Heilsthat oder die *doctrina evangelii* oder gar die *gratia evangelii* — nämlich im *Gegensatz* gegen die alttestamentliche Oekonomie, was jedoch weder der Sprache, noch der Anschauungsweise des Jak. entspricht. — In dem hinzugefügten Participialsatze stehen einander die Begriffe: *ἀκροατῆς ἐπιλησμονῆς* und *ποιητῆς ἔργου* gegenüber; *ἀκροατῆς ἐπιλησμονῆς* (das Wort ist eigentliches *ἀπ. λεγ.*) ist = *ἀκρ. ἐπιλήσμων* ein Hörer, dem die Vergesslichkeit eignet; zu *ποιητῆς* ist *ἔργου* hinzugefügt, um den Begriff der Werkthätigkeit, der zwar schon in *ποιητῆς* liegt, desto stärker hervorzuheben; der Sing. steht nicht eigentlich für den Plural (*Grotius*: *effector eorum operum, quae evangelica lex exigit*), sondern „es will damit dies gesagt sein, dass es hier zu etwas, zum Thun von Werk komme“ (*Wiesinger*). Jene Begriffe, die sich nicht zu entsprechen scheinen, bilden doch einen richtigen Gegensatz, da das Gesetz an dem vergesslichen Hörer keine Wirksamkeit ausübt, den aber, der es achtsam hört, zu der entsprechenden Lebensthätigkeit treibt. Von dem, der so ist, wie die Subjectsbezeichnung es dargestellt hat, sagt Jak.: „*der (οὗτος) wird selig sein in seinem Thun*“. *ποίησις*) im N. T. *ἀπ. λεγ.* bei Sir. 19, 20: *ποίησις νόμου*; die Präp. *ἐν* ist nicht mit *διὰ* zu vertauschen; denn durch *ἐν* wird die innige Zusammengehörigkeit des Thuns und des Seligseins markirt; *ἔσται* ist daher auch nicht bloss auf das jenseitige Leben zu beziehen, sondern es wird dadurch angegeben, was schon hier in jedem Falle unmittelbar mit der *ποίησις* verbunden ist *). — Der h. ausgesprochene Gedanke weist auf die letzten Worte von V. 21, dieselben ergänzend, zurück, indem er zeigt, dass der *λόγος* die dort angegebene Wirkung (*σῶσαι τὰς ψυχὰς*) bei dem hat, der denselben so in sich aufnimmt, dass es ihn zur *ποίησις* führt **).

V. 26. Indem Jak. — im Gegensatze gegen die Hörer, die es an der Bethätigung durchs Werk fehlen lassen

*) Nicht unrichtig ist es, wenn *Schneckenburger*, um die Zusammengehörigkeit der beiden Momente zu urgiren, sagt: *in vita sua, ut ipsa actio sit beatitudo.*

**) Wenn *Laurentius* zu den letzten Worten des Verses hinzufügt: *sc. non ex merito ipsius operis, sed ex promissione gratuita*, so ist das eine dem Gedankenzusammenhange fremde Cautel.

— die rechte *θρησκεία* schildern will (V. 27), weist er zuvor auf die falsche *θρησκεία* derer hin, die — träge im Thun — *ταχεῖς εἰς τὸ λαλῆσαι* (V. 19) sind: „Wenn einer wähnt, Gott zu dienen, indem er seine Zunge nicht im Zaume hält, sondern sein Herz betrügt, dessen Gottesdienst ist eitel.“ *εἴ τις δοκεῖ*) *δοκεῖ* bezeichnet hier (wie Matth. 6, 7. 24, 44. 1 Kor. 3, 18; anders 1 Kor. 7, 40) die falsche Meinung, die einer von etwas hat; es ist nicht = *videtur* (*Calvin, Gataker, Theile* u. A.); richtig *Luther*: „so sich jemand dünken lässt.“ — *θρησκος εἶναι*) *θρησκος*, das sonst weder im N. T. noch bei den Classikern vorkommt (das Subst. ausser h. u. V. 27 im N. T. Col. 2, 18 u. Apgesch. 26, 5) ist insofern nicht = *εὐσεβής*, als es sich auf den äussern Gottesdienst, die Manifestation der *εὐσέβεια* bezieht, ohne jedoch an sich den Nebengriff der blossen Aeusserlichkeit zu haben; unrichtig *Theile* = *religiosus*, *singulatim cujus nimia, nimis externa est religio, superstitiosus*; willkürlich schliesst *Schneckenburger* aus den Beiwörtern *καθ' αὐτὸν καὶ ἀμύαντος* (V. 27), dass h. die Rede sei von der *θρησκεία*, quam in accurata lustrationum observatione constantem putabant Judaei ac Judaeochristiani *); darauf deutet in dem ganzen Briefe nichts hin. Worin den Lesern die *θρησκεία* bestand, deuten die folgenden Worte: *μὴ χαλιναγωγῶν τὴν γλῶσσαν αὐτοῦ* an; unrichtig ist es mit *Rosenmüller, Theile* u. A.: „*exempli causa*“ zu ergänzen und das Participip, wie die meisten Ausleger thun, durch „*obgleich*“ aufzulösen; *Jak.* will die tadeln, denen der Eifer im Reden als Zeichen der *θρησκεία* galt; das Verb. *χαλιναγωγεῖν*, im N. T. nur bei *Jak.*, findet sich auch in der klass. Sprache nur bei Späteren; vergl. den Ausdruck bei *Plato* de legg. II.: *ἀχάλινον κεκτημένοι τὸ στόμα*. — Durch den zweiten Participialsatz: *ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ*, drückt *Jak.* sein Urtheil über die Meinung, durch das *λαλεῖν ἐν ὀργῇ* Gott zu dienen, aus; *Pott* richtig: sc. eo quod nimiam docendi licentiam et linguae extemperantiam pro vera *θρησκεία* habet. Der Satz gehört nicht zur Apodosis (*Schneckbgr.*), sondern schliesst sich wie der Form, so auch dem Sinne nach aufs engste dem vorherg. Particip an. Der Ausdruck: *ἀπατᾶν καρδ. αὐτοῦ* ist synonym mit *παρολογίζεσθαι ἑαυτὸν* (V. 22); vergl. *Test. Napht.* III. pag. 665.: *μὴ σπουδάξετε — ἐν λόγοις κενοῖς ἀπατᾶν*

*) Einige kathol. Ausleger: *Salmero, Paes* u. A. beziehen den Ausdruck auf die Beobachtung der sogen. consilia Christi, vornehmlich auf die Selbstbeschneidung um des Himmelreichs willen.

τὰς ψυχὰς ὑμῶν; unrichtig erklärt *Erasmus* ἀπατᾶν durch *sinere* aberrare. — Der Nachsatz, der nachdrucksvoll mit τοῦτου beginnt, hebt hervor, dass eines Solchen θρησκεία nicht nur ohne Frucht (*Baumgarten*), sondern auch ohne wirklichen Inhalt, also thöricht und eitel ist; entsprechend dem Gedanken: ὁρῇ δικαιοσύνην θεοῦ οὐ (κατ)εργάζεται V. 20. —

V. 27. Der θρησκεία μάταιος steht die θρ. καθαρά καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ gegenüber; καθαρός und ἀμίαντος sind synonyme Ausdrücke (*Pott, Theile* u. A.); das zweite Wort fügt dem erstern keinen neuen Begriff hinzu; willkürlich beziehen einige Ausleger (*Baumgarten, Bengel, Knapp, Wiesinger*) das erste Wort auf das Innerliche, das zweite dagegen auf das von aussen Kommende; das zweite (das ausser h. Hebr. 7, 26. 13, 4. 1 Petr. 1, 4 vorkommt) hebt nur, seinem Zusammenhange mit μιλῶν, μίasma entsprechend, die Reinheit als ein Freisein von dem, wodurch das an sich Heilige besudelt wird, schärfer hervor. Die Reinheit der wahren θρησκεία wird durch die Worte: παρὰ (τῷ) θεῷ κτλ. als eine absolute markirt; παρὰ, vom Urtheile = ἐνώπιον, wie 1 Petr. 2, 20.; vergl. *Winer* S. 471.; nachdrucksvoll ist dem τῷ θεῷ noch καὶ πατρί hinzugefügt, wodurch die Relation Gottes, auf welche es dem Verf. hier vornehmlich ankommt, ausgedrückt wird; dies ist die der Liebe: Gott kann nämlich vermöge seiner Liebe nur den Gottesdienst als rein erachten, der Ausdruck der Liebe ist. — Der Inhalt des reinen Gottesdienstes wird in den folgenden Infinitivsätzen nach seiner positiven und negativen Seite hin angegeben: doch will Jak. offenbar nicht eine erschöpfende Definition geben; sondern er hebt nur — mit Rücksicht auf das Bedürfniss seiner Leser — zwei Hauptmomente heraus, eine alles Einzelne möglichst umfassende Schilderung beider Seiten giebt *Hermas* l. II. mand. 8. — Das erste Moment ist das *Besuchen der Waisen und Wittwen in ihrer Trübsal*, als Bethätigung der barmherzigen Liebe. Ist es auch nicht unrichtig gesagt, dass hier das Besondere statt des Allgemeinen (die species pro genere: *Hottinger, Theile* u. A.) steht, so ist doch zu beachten, dass auch sonst in der h. Schrift als die nächste Beweisung der Liebe die der Hülfslosen sich annehmende Barmherzigkeit hervorgehoben wird. Das Verb. ἐπισκέπτεσθαι steht h. wie Matth. 25, 36. 43. Jerem. 23, 2. Zach. 11, 16. Sir. 7, 35. von dem Besuchen der Nothleidenden, um ihnen zu helfen. Die ὁρφανοί sind als die Hülfbedürftigeren, eben so wie 5. Mos. 10,

18. Hiob 29, 12. 13. Ps. 68, 6. Jes. 1, 17, vorangestellt, hier zugleich in enger Beziehung zu πατρί, wie denn Gott Jes. 68, 6 ausdrücklich ὁ πατήρ τῶν ὀρφανῶν heisst; vergl. auch Sir. 4, 10: γίνου ὀρφανοῖς ὡς πατήρ. — Die Worte: ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν sind kein müssiger Zusatz, sondern markiren den Zustand, in denen sich jene befinden, um dadurch zugleich auf die Nothwendigkeit und den Zweck des ἐπισκέπτεσθαι hinzuweisen. — Der zweite Infinitivsatz: ἄσπιλον — κόσμου ist dem ersten ohne Verbindungspartikel angeschlossen; dies ist auffallend, denn wiewohl das Asyndeton oft im N. T. vorkommt, so ist dies doch das einzige Beispiel, wo es bei zwei Sätzen, die in dem Verhältniss einfacher *Coordination* stehen, gebraucht ist *). — ἄσπιλον) steht als der Hauptbegriff voran; derselbe Ausdruck: 1 Tim. 6, 14. 2 Petr. 3, 14 (im eigentlichen Sinne 1 Petr. 1, 19); der das ἄσπιλον τηρεῖν näher bestimmende Zusatz: ἀπὸ τοῦ κόσμου ist weder bloss von τηρεῖν (Ps. 12, 8. 141, 9.), noch bloss von ἄσπιλον abhängig, sondern von jenem zusammengesetzten Begriff; der Sinn ist: sich vor der Welt bewahren (ἀπὸ = ἐκ Joh. 17, 15. Ps. 12, 8; vergl. auch die Redensart: προσέχειν ἀπὸ Matth. 16, 12), so, dass man von ihr nicht befleckt wird. — Unter κόσμος sind weder bloss die irdischen Dinge, sofern sie zur Sünde reizen (*Schneckenburger*), noch bloss die sündlichen Lüste (*Hottinger*) oder der δημώδης καὶ συρφετός ὄχλος, ὁ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης αὐτοῦ φθειρόμενος (*Oecumenius*; nach *Laurentius* u. A. die homines mundani atque impii) zu verstehen; sondern der Begriff κόσμος fasst dies Alles in sich zusammen, er bezeichnet die gesammte irdische Schöpfung, sofern sie von der Gemeinschaft Gottes losgerissen, unter der Herrschaft des ἄρχων τοῦ κόσμου steht; vor Allem also die diesem dienende Menschheit in und mit ihren sündlichen Lüsten — zugleich aber alle irdischen Güter, an denen die böse Lust erwacht und auf die sie sich nicht nur richtet, sondern die sie auch zum Organ ihrer Bethätigung macht. — Die Christen sind vermöge ihrer durch das Wort der Wahrheit (V. 18) vermittelten Zeugung aus Gott einerseits zwar aus dem κόσμος herausgenommen, sie sind nicht mehr Glieder desselben, allein andererseits stehen sie sowohl durch die

*) Das Asyndeton ist am gewöhnlichsten bei einer grösseren Reihe von Begriffen oder Gedanken; bei zwei Gliedern kommt es nur dann vor, wenn das zweite einen Gegensatz gegen das erste oder eine Steigerung desselben ausdrückt (Jak. 5, 6. 8.).

Sünde, die noch in ihnen ist, als auch durch den äusserlichen Verkehr mit demselben in Zusammenhang, weshalb sie sich vor seinem befleckenden Einfluss zu bewahren haben. Diese Bewahrung ist, wie Gottes That (Joh. 17, 15), so zugleich des Menschen That (1 Tim. 5, 22) und daher die Aufgabe, die der Gläubige fortwährend zu erfüllen bestrebt sein muss.

K A P. II.

V. 2. *Lachm.* hat nach BC. den Art. τὴν vor συναγωγὴν weggelassen, doch ist er wohl durch das Zeugniß von A. G. J. etc. mit *Tisch.* als hinlänglich gesichert zu betrachten. — V. 3. Statt der l. r. καὶ ἐπιβλέψητε nach A. G., mehreren Versionen, *Oecum.*, *Beda* (*Lachm.*), ist richtiger mit *Tisch.* nach B. C. J. etc.: ἐπιβλέψητε δὲ zu lesen; da jene Lesart als Correctur erscheint. — Das αὐτῷ der l. r. (nach G. J.) ist schon von *Griesb.* mit Recht weggelassen, A. B. C. etc. haben es nicht. — ὧδε nach dem zweiten καὶ θοῦ, schon von *Griesb.* für unächt gehalten, ist von *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht weggelassen; die Einschiegung erklärt sich leicht aus dem Vorhergehenden; auch zeugen A. B. C*, mehrere Versionen, Aug. Bed. gegen die Aechtheit. — Für den von *Lachm.* aufgenommenen Zusatz: τῶν ποδῶν vor μου sprechen hauptsächlich nur A. und Vulg. Fast alle anderen Autoritäten sind dagegen. — V. 4. Nach A. B. C., vielen Minuskeln und Versionen ist das καὶ der l. r. (nach G. etc.) am Anfang des Verses zu tilgen. — V. 5. τοῦ κόσμου (τούτου) ist offenbar erleichternde Lesart statt τῷ κόσμῳ, dessen Aechtheit überdies von A* B. C. bezeugt wird; eben so die Lesart: ἐν τῷ κόσμῳ. — V. 10. Statt der fast nur von G. J. bezeugten Lesart: τηρήσει — πταίσει ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* der Conj. τηρήσῃ — πταίσῃ zu lesen. — V. 11. Die nur sehr schwach vertretene l. r.: εἰ δὲ οὐ μοιχεύσεις, φονεύσεις δὲ erklärt sich leicht daraus, dass der Conj. Aor. (als Conj. Fut.) vorhergeht; nach A. B. C. etc. ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* das Präsens: μοιχεύεις — φονεύεις zu lesen. — V. 13. Die l. r. ἀνίλεως (nach G. etc.) ist nach A. B. C. J., sehr vielen Minuskeln, *Oecum.* mit der freilich ganz ungebräuchlichen Form: ἀνέλεος (*Lachm.*, *Tisch.*) zu vertauschen; übrigens findet in der Schreibart des Wortes ein starkes Schwanken statt, indem sich in den verschiedenen Codd. die Formen: ἀνήλεος, ἀνίλεος, ἀνείλεος, ἀνήλεως, ἀνήλιος finden. Auffallend, dass kein Cod. die klass. Form: ἀνηλεής oder ἀνελεής hat. — Nach der l. r. ist κατακαυχᾶται mit dem Vorherg. durch καὶ verbunden, das sich jedoch

nur in Minuskeln findet; A., einige Minusk. etc. haben statt dessen nach *κατακ.* die Partikel *δὲ* (*Lachm.*), die jedoch auch nur eingeschoben scheint, um das Asyndeton zu vermeiden; in Betreff des *κατακαυχᾶται* findet manches Schwanken statt; A. hat *κατακαυχάσθω*; B. *κατακαύχαστε*, Lesarten, die der Schwierigkeit des Gedankens ihre Entstehung verdanken. — Fast alle Autoritäten (ausgenommen A., einige Minuskeln etc.) lesen in dem letzten Satze: *ἐλεον* (eine Nominativform, die zwar in der klass. Sprache, nicht aber im N. T. vorkommt), während sie vorher die Form *ἐλεος* haben. — V. 14. Statt der von A. C** G. J., fast allen Minuskeln, Thph. Oec. bezeugten L.A. *τί τὸ ὄφελος* hat *Lachm.* (nach B. C.) schwerlich mit Recht: *τί ὄφελος* aufgenommen. — Ob nach der l. r. mit *Tisch.* *λέγει τις*, oder mit *Lachm.* *τις λέγει* zu lesen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; B. G. J. zeugen für jene, A. C. für diese Lesart; doch scheint die letztere eine Correctur zu sein. — V. 15. Das Verb. *ᾠσιν* (l. r. nach A. G. etc. *Lachm.*) ist dem *λεηπόμενοι* wahrscheinlich zur Vervollständigung hinzugefügt worden; B. C. J. und mehrere Versionen haben es nicht; *Tisch.* hat es weggelassen. — V. 16. Auch hier hat *Lachm.* nach B. C** den Art. *τὸ* vor *ὄφελος* weggelassen. — V. 17. Statt der l. r. *ἔργα ἔχη* ist mit *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* etc. nach fast allen Autoritäten: *ἔχη ἔργα* zu lesen. — V. 18. Die l. r. *ἐκ τῶν ἔργων* ist durch zu wenige Autoritäten (G., einige Minuskeln etc.) beglaubigt, als dass sie für ächt gelten könnte; schon *Griesb.* hat deshalb mit Recht: *χωρὶς τῶν ἔργ.* aufgenommen; mit der L.A. *ἐκ* fällt aber auch das Pron. *σου* nach *ἔργων*, das *Lachm.*, *Tisch.* mit Recht weggelassen haben; es fehlt in A. B., mehreren Minuskeln, Versionen etc., während C. G. etc. es lesen. — Auch nach *τὴν πίστιν* hat *Tisch.* — wohl mit Recht — nach B. C. etc. das Pron. *μου* weggelassen, da es hinzugefügt zu sein scheint, um den Gegensatz gegen das erstere *τὴν πίστιν σου* stärker hervorzuheben. — V. 19. Statt der l. r.: *ὁ θεὸς εἷς ἐστὶ* (nach G. etc.), liest *Lachm.* (nach A. etc.): *εἷς ἐστὶν ὁ θεός*; *Tisch.* (nach B., wo jedoch der Art. *ὁ* fehlt, C. etc.): *εἷς ὁ θεός ἐστὶν*; welches die ursprüngliche Lesart ist, lässt sich nicht entscheiden. — V. 20. Die l. r. *νεκρά*, nach A. G. J., mehreren Minuskeln, Versionen Thph. Oec. scheint nur Correctur der von *Lachm.*, *Tisch.* aufgenommenen L.A.: *ἀργή* (B. C*, mehrere Minuskeln, Versionen, Aug. Bed.) nach V. 17. zu sein. — V. 24. Die Partikel *τοίνυν* nach *ὁρᾶτε* ist schon von *Griesb.* mit Recht weggelassen, da sie in A. B. C. etc. fehlt. — V. 25. Statt *ἀγγέλους* haben C. G. etc. *κατασκοπούς*, was jedoch offenbar aus Hebr. 11, 31 entlehnt ist.

V. 1. In engem Zusammenhange mit dem in Kap. 1, 27 enthaltenen Gedanken, dass der wahre Gottesdienst in der Erweisung barmherziger Liebe besteht, geht Jak. dazu über, ein Verfahren seiner Leser zu züchtigen, das, in partiischer Berücksichtigung der Reichen und Zurücksetzung der Armen bestehend, den grellsten Contrast mit jener Liebe bildete. — Nach der eindringlichen Anrede: ἀδελφοί μου spricht er zuerst die auf jenes Verfahren hinweisende Mahnung aus, dass ihr Glaube nicht mit partiischer Berücksichtigung der Person verbunden sein soll. — *Schneckenburger* fasst den Satz als Fragesatz auf, mit der Bemerkung: interrogationis formam sensus gravitas flagitat et contextus; (eben so *Kern*); unrichtig, denn wenngleich μὴ in der Frage nicht immer eine verneinende Antwort voraussetzt, so wird es doch nur gebraucht, wenn der Fragende andeuten will, dass er bei aller Geneigtheit etwas für wahr zu halten doch kaum glauben könne, dass es sich wirklich so verhalte; vergl. die von *Winer* S. 578 angeführten Stellen. Dies findet aber hier nicht statt, da die in dem Folgenden erwähnte Thatsache die προσωποληψία der Leser ausser allen Zweifel setzte; μὴ — ἔχετε ist also imperativisch, wie 1, 16. 3, 1. Der Plur.: προσωποληψίαις erklärt sich daraus, dass der Verf. an die einzelnen concreten Fälle denkt, in denen das Allgemeine zur Erscheinung kam (*Hornejus*: multiplex illud malum in vita est); vergl. Col. 3, 22. 2 Petr. 3, 12. — Hinsichtlich des Wortes προσωποληψία s. Luk. 20, 21 (vergl. mit Matth. 22, 16) Gal. 2, 6. — 3 Mos. 19, 15. 5 Mos. 1, 17; auch Sprüchw. 18, 5. 24, 23 (das Adjectiv: Apgesch. 10, 34). — Zur Erklärung der Phrase: ἐν προσωπ. — ἔχειν τ. πίστιν darf man sich nicht mit *Pott* auf Ausdrücke, wie: ἔχειν τινα ἐν ὀργῇ, ἐν αἰτίαις, ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει (Röm. 1, 28) berufen, denn Jak. will seinen Lesern nicht vorwerfen, dass sie einen partiischen Glauben hätten, oder den Glauben zum Gegenstand der Parteilichkeit machten, sondern dass sie sich bei ihrem Glauben von ihr nicht frei hielten; auch steht ἔχειν nicht für κατέχειν, sei es in der Bedeutung von prohibere oder von detinere (*Grotius*: detinere velut captivam et inefficacem), sondern ἔχειν ἐν drückt das Verhältniss innerer Verbindung aus, also: *Habt euren Glauben nicht so, dass er in προσωποληψίαις gleichsam eingeschlossen d. i. damit verbunden ist.* So war es bei den Lesern, die gerade in ihren gottesdienstlichen Versammlungen einen Unterschied der Personen nach ihren äusserlichen Verhältnissen mach-

ten. — Unrichtig ist *de Wette's* Meinung, dass *πίστιν ἔχειν* h. „vom Führen der Angelegenheiten des Glaubens“ zu verstehen sei. — Der Glaube wird näher beschrieben als: *ἡ πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης*. Die meisten Ausleger (namentlich auch *Schneckenburger*, *Kern*, *de Wette*, *Wiesinger*) nehmen *τοῦ κυρίου* als Gen. obj. und lassen *τῆς δόξης* als einen zweiten Genitiv (neben *ἡμῶν*) von *κυρίου* abhängen, also: „der Glaube an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesum Christum“. Weder die Benennung Christi als des Herrn der Herrlichkeit, vergl. 1 Kor. 2, 8 (Ps. 29, 3: *ὁ θεὸς τῆς δόξης*), noch auch die Abhängigkeit zweier Genitive (*ἡμῶν* und *τῆς δόξης*) von einem Substant. (*κυρίου*) hat etwas gegen sich; dennoch aber kann diese Construction schwerlich für richtig gelten, weil der Name *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, der auf *τοῦ κυρίου ἡμῶν* folgt, diesen Begriff so vollkommen in sich abschliesst, dass nun nicht mehr ein zweiter Genitiv von *κυρίου* abhängen kann; hätte Jak. die Verbindung in jener Weise gedacht, so würde er entweder: *τὴν πίστιν Ἰησ. Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν τῆς δόξης*, oder: *τ. π. τοῦ κυρ. ἡμ. τῆς δόξης, Ἰησ. Χριστοῦ* geschrieben haben *). — Da *τῆς δόξης* noch weniger mit *προσωποληψίαις*, sei es, dass man es = opinio (*Calvin*: dum opum vel bonorum opinio nostros oculos perstringit, veritas supprimitur) oder = gloria (*Heisen*: quod honorem attinet) nimmt, zusammen construirt werden kann, und sich auch die Meinung *Bengel's*, dass es Apposition zu *τοῦ κυρ. Ἰησ. Χριστοῦ* sei, keinesweges durch die von demselben citirten Stellen Luk. 2, 32. Ephes. 1, 17. 1 Petr. 4, 14. Jes. 40, 5 rechtfertigt, so bleibt nichts übrig, als *τῆς δόξης* entweder mit *Χριστοῦ* (*Laurentius*: Christus gloriae = gloriosus) oder mit *τὴν πίστιν* zu verbinden. Gegen jene Verbindung spricht jedoch, dass, da vor *Χριστοῦ* kein Artikel steht, dieser Name mit dem vorherg. *Ἰησοῦ* verbunden, h. wie sonst im N. T. reines Nomen proprium ist; der Genitiv *τῆς δόξης* hängt demnach von *τὴν πίστιν* ab, doch ist er weder in das Adjectiv (= *τὴν πίστιν ἔνδοξον*; *Gataker*, *Hottinger*) aufzulösen, noch ist von ihm der Genitiv *τοῦ κυρίου* abhängig (= *τὴν πίστιν*

*) Zwar steht nicht selten der Genitiv von dem denselben regierenden Worte getrennt; vergl. Phil. 2, 10. Röm. 9, 21 u. *Winer* S. 218 f., allein in dem Falle ist das dazwischen tretende Wort niemals eine Apposition des vorhergehenden Begriffs, mit welcher dieser sich vollkommen abschliesst.

τῆς δόξης τοῦ κυρίου *Grotius*), sondern er ist als Genit. obj. aufzufassen, der also das Object des Glaubens angiebt; τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. kann dann aber nur Gen. subj. sein, also: „den von unserm Herrn Jesus Christus stammenden, in ihm begründeten Glauben an die Herrlichkeit“; nämlich τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς Röm. 8, 18. Den christlichen Glauben in dieser Weise zu bezeichnen, lag h. um so näher, je mehr die dem vergänglichen Reichtume huldigende προσωποληψία mit der den Kindern Gottes verheissenen δόξα (vergl. Kap. 1, 9. 2, 5) contrastirt.

V. 2. 3. In diesen Versen wird das Verfahren der Leser, wodurch Jak. zu der Ermahnung (V. 1) bewogen worden, geschildert; daher das begründende γάρ. Beide Verse zusammen bilden die Protasis, worauf V. 4 als Apodosis folgt; während sie der Form nach durch die Verbindung mit δὲ (nach der l. r. durch καὶ) als coordinirte Sätze erscheinen, ist dem Gedanken nach der 3. Vers dem 4. subordinirt, indem er die Verhältnisse angiebt, unter denen das im Folgenden angegebene Verhalten stattfindet. — *Hammond*, *Homburg*, *Baumgarten*, *Michaelis* und *Herder* ziehen V. 4 noch mit zur Protasis; allein mit Unrecht, da in dem Falle auch in diesem Verse, wie V. 2 u. 3, der Conjunctiv stehen müsste. — Was die Sache selbst betrifft, so ist der Tadel nicht an die Vorsteher der Gemeinde: die Presbyter und Diakonen (*Grotius*, *Pott*, *Schulthess*, *Hottinger*) gerichtet, sondern, wie die Anrede: ἀδελφοί μου V. 1 zeigt, ganz allgemein; auch gehörte die Sitte, dass die Diakonen den in die Versammlung Eintretenden die Plätze anwiesen (Constit. apost. II, 56. 58), noch nicht der Zeit des Jak. an. — Der Fall (ἐάν), den Jak. setzt, ist — der Sache nach — nicht eine hypothetische Annahme, sondern ein Factum; gewiss aber nicht ein einzelnes, das nur einmal stattgefunden, sondern es ist als etwas öfters Vorkommendes zu denken, dass selbst in den gottesdienstlichen Versammlungen der Reiche mit Auszeichnung, der Arme mit Zurücksetzung behandelt ward. Dass Jak. bei der Schilderung den Aorist gebraucht, ist nicht auffallend, da es ihm überhaupt eigenthümlich ist, das sich ständig Wiederholende als ein einzelnes vergangenes Factum darzustellen; vergl. Kap. 1, 11. 24. — Die Worte: εἰς τὴν συναγωγὴν ὑμῶν zeigen, dass von einem Eintreten in die religiösen Versammlungen der Gemeinde die Rede ist. Aus der sonst gebräuchlichen Bedeutung des Wortes: συναγωγή darf nicht geschlossen werden, dass h. eine jüdische Synagoge gemeint sei (*Semler*, *Schneckenburger*),

denn in einer solchen hatten die Christen sicher nicht das Recht, den Eintretenden Plätze anzuweisen; andererseits aber ist *συναγωγή* auch nicht = religiöse Versammlung, wofür sich *de Wette* mit Unrecht auf Hebr. 10, 25 beruft, da h. der Ausdruck *ἐπισυναγωγή* steht. — Die ganze Schilderung, sowohl das *εἰσελθῆναι*, als auch die Hinweisung auf die *Sitze*, zeugt dafür, dass unter *συναγωγή* der *Ort* zu verstehen ist, wo sich die christliche Gemeinde zum Behufe ihres Gottesdienstes versammelte *). Dass Jak. denselben mit *dem* Worte bezeichnet, der den jüdischen Gotteshäusern eignete, erklärt sich daraus, dass die Christen sich selbst noch als einen integrierenden Theil des jüdischen Volkes, als des erwählten Volkes Gottes, ansahen; als ein solcher besonderer Theil hatten sie ihre besondere Synagoge, was um so weniger auffallend ist, als auch sonst bei den Juden besondere Theile ihre besonderen Synagogen hatten; vergl. Apgesch. 6, 9. — Durchaus willkürlich verstehen *Hammond*, *Baumgarten*, *Storr*, *Herder* u. A. unter *συναγωγή* die Gerichtsversammlungen der Gemeinde und ihrer Aeltesten. — Der Reiche wird als *ἄνθρωπος χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῇτι λαμπρᾷ*, der Arme als *πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῇτι* näher beschrieben, indem sich in der Kleidung ihre Verschiedenheit dem Auge darstellte. — *χρυσοδακτύλιος*) vollständiges ἅπ. λεγ., = *χρυσόχειρ* (*Lucian* in Tim. πόρφυροι καὶ χρυσόχειρες περιέρονται; in Nigrin. τῶν δακτυλίων πλήθος ἔχων). Zu *λαμπρός*, von Kleidern gebraucht, vergl. einerseits Luk. 23, 11 (vergl. mit Matth. 27, 28), andererseits Offenb. Joh. 15, 6. *Raphelius*: nullum certum colorem declarat, sed splendidum, clarum, nitidum seu rubrum seu album sit, seu alius generis. — Das Gegenbild der *ἐσθῆς λαμπρᾷ* ist die *ἐσθ. ῥυπαρά* des Armen; *ῥυπαρός*) im eigentlichen Sinne nur h. im N. T.; Zach. 3, 3. 4 eben so vom Kleide gebraucht. Sind unter diesen Eintretenden Christen oder Nichtchristen gemeint? Die meisten Ausleger halten sie für Christen, sei es, dass sie derselben Gemeinde angehörten, oder als *ξένοι* (Gäste) dahin kamen. Allein folgende Gründe ent-

*) Das Wort *συναγωγή* kommt fast immer nur als Name des Ortes der gottesdienstlichen Versammlung vor; wird darunter die Versammlung selbst verstanden, wie Apgesch. 13, 43, so giebt sich diese angewandte Ausdrucksweise durch das Verb. zu erkennen; zwar wird das Wort bisweilen auch in weiterem Sinne gebraucht, wie Offenb. Joh. 2, 9. 3, 9 *συναγωγή τοῦ σατανᾶ*; Test. Benj. XI. p. 747: αἱ συναγωγαὶ τῶν ἐθνῶν; dann aber ist dies durch das beigefügte Attribut bestimmt markirt.

scheiden gegen diese Annahme: 1) Sie werden von Jak. von den angeredeten Brüdern unterschieden und durch nichts als Brüder bezeichnet, was doch namentlich in Bezug auf den Armen (V. 5) für die Begründung des Tadels eben so wichtig, als nahe liegend gewesen wäre; 2) V. 6 u. 7 werden die Reichen den Christen (ὑμῶν, ὑμᾶς, ἐφ' ὑμᾶς) deutlich gegenübergestellt und dazu eines Verfahrens gegen die Christen (nicht bloss gegen die Armen) bezüchtigt, welches, wenn sich christliche Reiche desselben schuldig gemacht hätten, von Jak. sicher als eine Versündigung an *ihrem Christenberufe* markirt worden wäre. Dass Nichtchristen in christliche Gemeindeversammlungen kommen durften und kamen, ist bekannt; vergl. 1 Kor. 14, 22. 23 *). — Die Ansicht von *Weiss* (Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissensch. etc. 1854. № 51), dass der Reiche ein Nichtchrist, der Arme aber ein Christ gewesen sei, lässt sich aus keinem Zuge der Schilderung rechtfertigen; in *dem* Falle hätte Jak. die Ungleichartigkeit des Verhältnisses sicher angedeutet; dann „müsste V. 5 ff. eben das als das Gravirendste hervorgehoben werden, dass der von Gott erwählte Bruder gegen den nichtchristlichen Reichen zurückgesetzt wird“ (*Wiesinger*). — V. 3 schildert das Verfahren der Gemeinde gegen die beiden Eintretenden. Manche ältere Ausleger fassen dies als eine bildliche Darstellung der Bevorzugung, die den Reichen in der Gemeinde überhaupt zu Theil wurde; dies ist willkürlich: die ganze Schilderung weist vielmehr darauf hin, dass Jak. etwas Wirkliches im Auge hat; indem er aber dies züchtigt, verurtheilt er damit das parteiische Verfah-

*) Die von *Wiesinger* gegen die h. gegebene Auffassung beigebrachten Gründe sind nicht triftig; denn daraus, dass der Brief an christliche Leser gerichtet ist, folgt noch nicht, dass „die drückenden Missverhältnisse zwischen Armen und Reichen als innergemeindliche“ aufzufassen seien, da nicht von einem Missverhältnisse zwischen Armen und Reichen, sondern von einem falschen Verhalten der Gemeinde gegen die Armen und die Reichen die Rede ist; ferner, wenn Jak. sich auch an einigen Stellen direct an die Reichen wendet, so ist daraus nicht zu schliessen, dass der Reiche, an den er sich *nicht* direct wendet, ein Christ sein müsse, und endlich, wenn *Wiesinger* meint, dass nach V. 5 mit der Zurücksetzung des Armen die Herrlichkeit vernichtet wird, welche Gott den Armen *geschenkt* hat, so ist doch auch daraus nicht zu folgern, dass die Armen, welche, wenn sie in die christliche Versammlung kamen, von der Gemeinde verächtlich behandelt wurden, Christen gewesen sein müssen; das Weitere s. in der Erkl. der einzelnen betr. Verse.

ren überhaupt, das sich gewiss auch noch in mannigfacher anderer Weise kund gab. Durch die bezeichnenden Worte: ἐπιβλέψητε — τὴν λαμπράν, die dem εἶπητε vorhergehen (in Bezug auf den Armen steht *nur* εἶπητε), wird das wohlgefällige Hinblicken auf den äusserlichen Glanz in anschaulicher Weise markirt; ἐπιβλέπειν emphatice sumendum est (*Pott*); charakteristisch wird der Reiche durch: ὁ φορεῶν τὴν ἐσθ. τ. λαμπράν bezeichnet; das glänzende Gewand ist's, was die Augen auf sich zieht, die Beschaffenheit des Menschen selbst bleibt dabei ganz unberücksichtigt; φορεῖν, Nebenform von φέρειν, ist auch Matth. 11, 8 vom Kleide gebraucht; durch den Artikel vor λαμπράν wird dieser Begriff stärker als Hauptbegriff bezeichnet. — In der verschiedenen Rede zu dem Einen und zu dem Andern drückt sich der Gegensatz scharf aus; schon durch σὺ — σὺ werden sie von einander unterschieden, und dann stehen sich: κάθου und στῆθι; ὦδε und ἐκεῖ, καλῶς und ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου einander entgegen. — Die Form κάθου (statt κάθησο) ist der klass. Sprache fremd; s. *Winer* S. 92. — καλῶς geht auf die Bequemlichkeit (*Wiesinger*); es ist nicht = honorifice (*Wahl*); und noch weniger durch: „sei so gut“ (*Storr*) aufzulösen. Dem Reichen wird ein Platz angewiesen, wo er sich recht bequem hinsetzen kann, während zu dem Armen gesagt wird: *Stehe* dort. Das zweite Glied, durch ἢ vom ersten getrennt, ist nicht eine besondere Anrede: sondern beide Glieder bilden *eine* Rede, indem nach ἢ ein Gedanke, wie: „willst du lieber sitzen, nun“ etc. zu ergänzen ist; durch die Hinzufügung jener Worte drückt sich die Geringschätzung des Armen noch stärker aus; ὑπὸ τ. ὑποπόδιον) heisst nicht: „unter“, sondern: „*unten an meinen Fusschemel*“; das Wort ὑποπόδιον ist nicht, wie *Wiesinger* meint, ein unicum, sondern kommt wie in der heil. Schrift, so auch bei den Klassikern öfters vor. —

V. 4. bildet die Apodosis zu V. 2 u. 3, und züchtigt das Verwerfliche des geschilderten Verfahrens. In der Auffassung dieses Verses weichen die Ausleger sehr von einander ab, je nachdem sie das Verb. διεκρίθητε verschieden erklären und οὐ entweder als reine Negation oder als Fragepartikel nehmen. Am sichersten ist es διεκρίθητε, der Form nach zwar Passiv, der Bedeutung nach als Aor. Medii zu fassen, wie Matth. 21, 21. Mark. 11, 23. Röm. 4, 20 und dem Verbum h. dieselbe Bedeutung beizulegen, die es beständig im neutestamentlichen Sprach-

gebrauch hat, so dass es also das Zweifeln bezeichnet, welches in dem Sichgeltendmachen der wider den Glauben streitenden Gedanken besteht; vergl. zu Kap. 1, 6. Dann aber muss der Satz als Fragesatz genommen werden, also: „Zweifeltet ihr da nicht in euch selbst“ d. i. Waret ihr da nicht mit eurem Glauben, nach welchem der äussere Glanz und Reichthum etwas durchaus Nichtiges ist, in Widerspruch gerathen, indem ihr demselben durch eure Handlung einen Werth beileget? — Dieser ersten Frage schliesst sich die zweite, wobei aus der ersten „ού“ zu ergänzen ist, an: „und wurdet ihr (so) nicht Richter von bösen Gedanken?“ Diese zweite Frage weist auf die nächste Folge des διακρίνεσθαι hin; κριταί nennt Jak. sie, sofern sich in ihrem Verhalten ihr Urtheil über den Reichen und den Armen aussprach; der Genit. διαλογισμῶν πονηρῶν ist nicht Gen. obj. *), sondern der Genitiv der Qualität; διαλογισμοί steht h., wie vorherrschend im N. T., in malam partem (vergl. namentlich Luk. 5, 21. 22): die Gedanken des Zweifels und Unglaubens; die schlimme Bedeutung ist h. durch πονηρῶν noch verschärft.

Die anderweitigen Erklärungen sind folgende:

1) διακρίνεσθαι = separare; dann ist der Satz fragend; ἐν ἑαυτοῖς = ἐν ἀλλήλοις (Gebser, Schulthess, Semler, Er. Schmidius etc.); jedoch das Verb. entweder Passiv: nonne inter vos ipsos estis discreti ac separati? oder Medium: nonne vos discernitis inter vos ipsos?

2) διακρίνεσθαι = discrimen facere; α) das Verb. in activer Bedeutung; α) fragend: nonne discrimen fecistis apud vos ipsos? (Laurentius, Grotius, Wolf, Hottinger, Knapp). Bei dieser Erkl. ist ἐν ἑαυτοῖς = ἐν ἀλλήλοις; Schneckenburger erklärt dagegen ἐν ἑαυτοῖς = in animis vestris, lässt dann aber die Bedeutung: discrimen facere in die des Urtheilens: „statuere“ übergehen; β) verneinend: „Dann hättet ihr theils nicht (nach gesundem Urtheil) unterschieden bei euch selbst, theils urtheiltet ihr auch nach schlechter Denkungsart (Fehler also des Verstandes und des Herzens)“, Grashof; b) das Verb. in passiver Bedeutung: dupliciter peccatis, primo: inter vos ipsos non estis discriminati h. e. cessat piorum et impiorum differentia. Oeder.

3) διακρίνεσθαι = judicare; α) das Verb. in activer Bedeutung; α) fragend: nonne judicastis, deliberastis ipsi? „Ueberlegt ihr

*) Elsner: iniquas istas cogitationes approbastis; Bengel: iudices approbatores, malarum cogitationum i. e. divitum, foris splendentium, sed malis cogitationibus sententium.

denn nicht bei euch selbst, wie unrecht das sei?“ *Augusti.* β) *verneinend*: non discrevistis justa dubitatione, considerantia et aestimatione, quid tribuendum esset pauperi potius vel certe non minus, quam diviti. *Bengel.* (*Luther* verbindet diese Auffassung mit der sub 2: „Und bedenket es nicht recht, sondern ihr werdet Richter und macht bösen Unterschied“). Hieher gehört auch die Erkl. von *Oecum.*: τὸ διακριτικὸν ὑμῶν διεφθείρατε, μηδεμίαν συζήτησιν ποιήσαντες πότερον τιμητέον — ἀλλ’ οὕτως ἀδιακρίτως καὶ ἐν προσωποληψίᾳ τὸν μὲν ἐτιμήσατε — τὸν δὲ ἡτιμάσατε. — b) Das Verb. in *passiver* Bedeutung: α) *fragend*: Nonne vos in conscientiis dijudicati h. e. convicti estis? *Paraeus.* β) *verneinend*: et dijudicati inter vos ipsos non estis ut judicastis secundum prava ratiocinia vestra. *Heisen.* Anders *Cajetanus*: haec faciendo non estis judicati in vobis ipsis, sed estis judicati in vestibus et divitiis et paupertate, wobei der Hauptaccent auf ἐν ἑαυτοῖς gelegt ist,

4) διακρίνεσθαι = dubitare, Bedenken tragen. a) *fragend*: et non dubitastis apud vosmet ipsos? et facti estis iniqui iudices? „Solltet ihr nicht selbst Bedenken getragen haben? Solltet ihr wirklich böswillig gerichtet haben?“ *Theile*; b) *verneinend*: non dubitastis apud animum, ne subiit quidem haec cogitatio, id factum forte malum esse, sed certo apud vos statuistis id jure ac bene fieri.

Alle diese Erklärungen sind unhaltbar, weil sie von einer dem neutestamentlichen Sprachgebrauche fremden Bedeutung des Wortes διακρίνεσθαι ausgehen; bei mehreren derselben müssen überdies willkürliche Ergänzungen gemacht werden, manche entsprechen auch nicht dem Gedankenzusammenhange. Mit Recht haben *Kern*, *de Wette* u. *Wiesinger* auch h. die Bedeutung: „zweifeln“ geltend gemacht; *Kern*: „Kommt ihr da nicht mit euch selbst in eurem Gewissen in Zwiespalt (in Zweifel)?“; *de Wette*: „Seid ihr dann nicht in eurem Glauben zweifelhaft geworden?“; *Wiesinger*: „Habt ihr da nicht die Norm des Glaubens, der nur Einen wahren Reichthum kennt, verlassen?“ — Die Frageform des Satzes dient zur Schärfung des Gedankens, indem den Lesern dadurch zugemuthet wird, sich selbst das Urtheil zu sprechen. Das καὶ der l. r. steht wie Mark. 10, 26. Luk. 10, 29. 1 Kor. 5, 2. 2 Kor. 2, 2 bei der plötzlich eintretenden Frage; doch findet sich allerdings im N. T. keine Stelle, wo es wie hier vor einer Frage steht, die die Apodosis eines mit ἔάν beginnenden Vordersatzes bildet; 2 Kor. 2, 2 gehört καὶ zu dem daneben stehenden τις.

V. 5. Mit diesem Verse beginnt der Nachweis der Verwerflichkeit des gerügten Verhaltens, indem Jak. zeigt,

dass das Verfahren gegen die Armen im Widerspruch mit Gottes auf die Armen gerichteter Liebesthätigkeit, das Verfahren gegen die Reichen im Widerspruch mit deren Verhalten gegen die Christen stehe. Vorangeht die dringende Aufforderung zum Aufmerken: ἀκούσατε mit der Anrede: ἀδελφοί μου ἀγαπητοί; vergl. Kap. 1, 16. 19. Die Nachweisung selbst ist lebendig in Fragesätzen ausgedrückt, wie V. 4: „Hat nicht Gott die, welche der Welt Arme sind (d. i. ihr dafür gelten), erwählt reich zu sein im Glauben und Erben des Königreiches, das er denen verheissen hat, die ihn lieben?“ — Die richtige Lesart: τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ ist nach derselben Weise zu erklären, wie der Ausdruck: ἀστεῖος τῷ θεῷ Apgesch. 7, 20 und δυνατὰ τῷ θεῷ 2 Kor. 10, 4 (vergl. Meyer zu diesen Stellen und Winer S. 245). Der Welt gelten diejenigen für πτωχοί, die keine weltlichen, sichtbaren Reichthümer besitzen. Wiesinger zieht es vor, den Dativ als Dativ der Beziehung zu erklären; also: „arm in Bezug auf die Welt“; doch ist jene Erklärung bezeichnender und der Bedeutung des Wortes κόσμος bei Jakob. entsprechender. — Bei der l. r.: πτωχοὺς τοῦ κόσμου ist der Genit. eben so aufzufassen, wie in dem Ausdrucke: τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου etc. 1 Kor. 1, 27; s. Meyer zu dieser St. — πλουσίους ἐν πίστει ist nicht Apposition zu τοὺς πτωχοὺς (Erasmus, Baumgarten, Semler, Hottinger, Gebser u. A.), sondern die zu ἐξελέξατο gehörige Ergänzung, indem es sagt, wozu Gott die Armen erwählt hat (Beza, Wolf, Morus, Knapp, Storr, Schneckenburger, Kern, Theile, Wiesinger u. A.); vergl. 2 Kor. 3, 6. — Durch ἐν πίστει soll nicht, wie in dem Ausdrucke πλούσιος ἐν ἐλέει Ephes. 2, 4 (vergl. 1 Kor. 1, 5. 2 Kor. 9, 11. 1 Timoth. 6, 18), das Object, woran sie reich sind, angegeben werden, sondern die Sphäre, innerhalb welcher ihnen der Reichthum zu Theil wird; ähnlich erklärt Wiesinger: „reich in ihrer Stellung als Glaubende“. Die nähere Bestimmung des Reichthums giebt der Gedankenzusammenhang: es ist der Reichthum an den Gütern des Himmelreiches gemeint. Calvin: non qui fidei magnitudine abundant, sed quos Deus variis Spiritus sui donis locupletavit, quae fide percipimus *). — Der Ausdruck ἡ βασιλεία kommt auch sonst, ohne dass τοῦ θεοῦ oder Aehnl. hinzugesetzt ist, als Bezeichnung des Reiches

*) Kern: ἐν πίστει; dies deutet an, dass der Glaube selbst es ist, der innerlich den Christen reich macht.



Gottes vor, z. B. Matth. 13, 38. Auf dem Art. τῆς liegt kein Accent (= ἐκείνης), als bezöge sich darauf das Relat. ἥς; der Relativsatz dient nicht zur nähern Bestimmung des Begr. βασιλεία, als sollte dadurch *diese* βασιλ. von anderen unterschieden werden, sondern es wird dadurch der Ausspruch: ἐξελ. — κληρονομοῦς τ. βασιλείας, als ein in der Verheissung Gottes begründeter, bestätigt. — Aus dem Begr. κληρονομός erhellt, dass Jak. hier die βασιλεία als das zukünftige vollendete Gottesreich gedacht hat. — ἐξελέξατε) ist in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten; gegen *Wiesinger*, der es hier in dem Sinne: „so hoch geehrt hat Gott die Armen“ fassen will. — Als Object zu ἐξελέξατο setzt Jak. τοὺς πτωχοὺς, denen οἱ πλούσιοι gegenübergestellt werden; er theilt hiernach (der Artikel ist nicht zu übersehen) die Menschen in diese beiden Kategorien: die Armen und die Reichen und bezeichnet — nicht die letzteren, sondern — die ersteren als die, welche Gott zu Erben des Reiches erwählt und bestimmt hat: nicht, als wenn *alle* einzelnen Armen die κληρονομία empfangen, sondern in dem Sinne, dass die, welche sich Gott erwählt hat, *dieser* Kategorie angehören, wogegen die zu der Kategorie der Reichen Gehörenden nicht erwählt worden sind. Die Wahrheit dieser Aussage brauchte Jakob. nicht nachzuweisen; die Christen selbst, an die er schreibt, waren ein lebendiges Zeugniß dafür, denn sie selbst gehörten jener Kategorie an; und wenn auch etliche unter ihnen πλούσιοι waren, so gilt einerseits, was Christus Matth. 19, 23—26 sagt, andererseits ist zu vergleichen 1 Kor. 1, 26—28. — Mit dieser göttlichen Wahl stand nun das Verhalten der Leser in entschiedenem Widerspruch, wenn sie einen Armen, also den, der zu der Kategorie der von Gott Erwählten gehörte, gerade wegen seiner Armut verächtlich behandelten. — Diesen Widerspruch drückt das nächst Folgende aus.

V. 6. ὑμεῖς δέ) Gegensatz von θεός. — ἡτιμάσατε) Gegensatz von ἐξελέξατο. Der Aorist steht mit Zurückbeziehung auf den V. 2. 3 angegebenen Fall, der aber allerdings genereller Art (*Wiesinger*) ist; τὸν πτωχόν) nicht = pauperem illum, sondern es ist allgemein der Arme, als solcher, zu verstehen (*Theile*). — Dass dabei speciell an christliche Arme zu denken sei, ist bei der richtigen Auffassung der ganzen Stelle eine Voraussetzung, der jeder haltbare Grund fehlt. — Mit οὐχ οἱ πλούσιοι wendet sich Jak. zu den Reichen, als der den Armen gegenüberstehenden Kategorie: schon aus dieser Gegenüber-

stellung geht hervor, dass nicht die etwaigen christlichen Reichen, sondern die Reichen allgemein gemeint sind; dasselbe erhellt aber auch aus dem, was von ihnen ausgesagt wird und wodurch ihr Thun als ein den Christen ($\epsilon\upsilon\mu\omega\nu$), die ja den Armen angehören, feindseliges bezeichnet wird; $\kappa\alpha\tau\alpha\delta\upsilon\nu\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$) ausser h. nur Apgesch. 10, 38, heisst: „seine Gewalt *gegen* jemand, zu dessen Schaden, gebrauchen“; synonyme Begriffe sind: $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ und $\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ Matth. 20, 25. Dies Gewaltüben gegen die Christen konnte auf verschiedene Weise geschehen; eine hauptsächlichliche Art desselben nennt das Folgende: $\kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\lambda\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \kappa\rho\iota\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$. — $\kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota$) mit Nachdruck vorangestellt: „eben sie“ (*Theile*); $\acute{\epsilon}\lambda\kappa\epsilon\iota\nu$) bezeichnet das Gewaltthätige des Verfahrens (so auch bei den Klassikern); die *Gerichte* ($\kappa\rho\iota\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ wie 1 Kor. 6, 2. 4) können sowohl heidnische, als auch jüdische sein — gewiss nicht christliche. Willkürlich und dem Gedankenzusammenhange, wie dem Ausdrucke ($\acute{\epsilon}\lambda\kappa\epsilon\iota\nu$) nicht entsprechend ist es, h. an Processe zu denken, quibus pauperes *propter debita* in judiciis vexabant (*Hornejus*); es ist vielmehr ein solches Verfahren gemeint, wie Apgesch. 6, 12. — Da Jakob. $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ und $\epsilon\upsilon\mu\omega\varsigma$ so scharf gegenüberstellt, so können jene unmöglich als ein Theil von diesen betrachtet werden.

V. 7. setzt die Schilderung des Verfahrens der Reichen noch weiter fort: „*Lüstern nicht (eben) sie den schönen Namen, der über euch genannt ist?*“ Das Pron. $\alpha\iota\tau\omicron\iota$ steht h. eben so, wie V. 6; unrichtig *Theile* = *hi potissimum*. — Der Ausdruck: $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\ \acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\iota\nu\alpha$ ist dem A. T. entlehnt, wo er öfters und zwar in der Bedeutung vorkommt, dass einer des eigen wird, dessen Namen über ihn genannt wird, so wird namentlich von Israel gesagt, dass Gottes Name über dasselbe genannt ist; s. 5 Mos. 28, 10 (wo statt $\acute{\epsilon}\pi\iota$ der Dativ steht) 2 Chron. 7, 14. Jerem. 14, 9. 15, 16. Amos 9, 12; vergl. auch 1 Mos. 48, 16. Jes. 4, 1. Hiernach kann unter dem Namen, der über die Christen genannt ist, nicht der Christenname (*Hensl.* nomen fratrum et sororum), auch nicht der Name: $\pi\tau\omega\chi\omicron\iota$, sondern nur der Name dessen gemeint sein, dem sie als Christen zu eigen gegeben sind, das ist: der Name Christi, woraus jedoch (wie *Wiesinger* mit Recht bemerkt) nicht folgt, dass Jak. hier an den Namen $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omicron\iota$ anspiele. — Durch die Hinzufügung des Attributs $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$ wird das Schmäbliche das $\beta\lambda\alpha\sigma\varphi\eta\mu\epsilon\iota\nu$ noch schärfer markirt. — Der Hypothese zu lieb, dass die Rei-

chen Christen seien, erklären viele Ausleger βλασφημεῖν h. willkürlich von der indirecten Lästerung, d. h. von einer solchen, die nicht durch Worte, sondern durch Werke geschieht; allein davon wird βλασφημεῖν niemals in der heil. Schrift gebraucht; keine einzige von den Stellen, die *Wiesinger* citirt, beweisen das, wofür sie zeugen sollen; βλασφημεῖν bezeichnet immer das Lästern durch Worte *). — So zeugt auch dieses Wort dafür, dass nichtchristliche Reiche gemeint sind; was auch daraus erhellt, dass Jak. sonst statt: τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς vielmehr τὸ ἐπικλ. ἐφ' αὐτοὺς geschrieben haben würde. — Durch den Gedanken dieses Verses deutet Jak. darauf hin, dass durch eine parteiische Berücksichtigung der Reichen von Seiten der Christen diese nicht nur thöricht handeln, sondern sich selbst der Verletzung der dem Namen Christi gebührenden Ehrfurcht schuldig machen.

V. 8. 9. Mit diesen Versen begegnet Jak. dem etwaigen Versuche seiner Leser ihr Verfahren gegen die Reichen mit dem Gesetze der Liebe zu rechtfertigen, indem er ihnen zugebend, dass die Erfüllung dieses Gesetzes etwas Treffliches sei, das προσωποληπτεῖν geradezu als eine Uebertretung des Gesetzes bezeichnet. Diese Auffassung, welche unter den älteren Auslegen namentlich *Calvin*, *Cornel. a Lapide*, *Laurentius*, *Hornejus*, unter den neueren *Hottinger*, *Theile*, *Wiesinger* als die richtige erkannt haben, findet ihre Rechtfertigung sowohl in der Partikel μέντοι, als auch in dem Worte: καλῶς ποιεῖτε. Zwar wird durch μέντοι (eigentlich = „allerdings, freilich“) bisweilen der einfache Gegensatz ausgedrückt, was namentlich bei Johannes häufig der Fall ist, allein hier findet ein solcher Gegensatz nicht statt, da in dem unmittelbar Vor-
aufgehenden nicht das Verfahren gegen die Armen und Reichen, sondern das Verhalten der Letzteren geschildert ist; mehrere Ausleger erklären μέντοι = igitur, was jedoch den Sprachgebrauch gegen sich hat. — Der Ausdruck καλῶς ποιεῖτε (vergl. V. 19) würde zur ernstlichen Einschärfung des Gesetzes der Liebe offenbar zu matt sein;

*) Wenn davon die Rede ist, dass durch die bösen Werke der Juden oder der Christen dem Namen Gottes oder Christi bei den Heiden Lästerung bereitet wird, so wird auch dies nicht durch das Activ des Verb., sondern durch das Passiv mit der Präpos. διὰ bezeichnet; vergl. Röm. 2, 24. Tit. 2, 5. 2 Petr. 2, 2. Jes. 52, 5. Uebrigens ist auch dann das Lästern (nämlich der Heiden) ein solches, welches durch Worte geschieht.

er deutet daher gleichfalls darauf hin, dass Jak. hier den Gegnern etwas zugiebt, doch so, dass sich darin eine gewisse Ironie kaum verkennen lässt. — Das Gesetz: ἀγαπήσεις κτλ., welches aus 3 Mos. 19, 18 citirt ist, nennt Jak. νόμον βασιλικόν, weil es das vorzüglichste ist, sofern in ihm alle anderen Gesetze mit enthalten sind; vrgl. Röm. 13, 8—10. Gal. 5, 14. (1 Tim. 1, 5. Matth. 22, 39. 7, 12). — Gesucht ist es, das Attribut βασιλικόν daraus herzuleiten, weil es von Gott, dem höchsten Könige (*Raphelius, Wetstein, Wolf, Baumg.*) oder von Christus (*Grotius*) gegeben ist, oder weil es auch den Königen gilt (*Michaelis*) oder quia reges facit (*Thomas*); auch *Calvin's* Bemerkung: „regia lex dicitur, ut *via regia*, plana scilicet, recte et aequabilis, qui sinuosis diverticulis vel ambagibus tacite opponitur“ ist — als zu künstlich — zurückzuweisen. — νόμος ist h. wie Jerem. 31, 33. (Hebr. 8, 10. 10, 16) statt ἐντολή von dem einzelnen Gebote gebraucht; der Ausdruck: τελεῖν νόμον findet sich ausser h. nur noch Röm. 2, 27; er ist von stärkerer Bedeutung, als τηρεῖν ν. (V. 10). κατὰ τὴν γραφήν) ist nicht mit βασιλικόν zu verbinden, auch wird dadurch nicht die Art des τελεῖν angegeben, sondern es ist einfache Citationsformel. — V. 9 steht in scharfem Gegensatze zu V. 8, indem er gegen das Vorgeben der Leser (V. 8) deren Verhalten beim rechten Namen nennt und es geradezu als Sünde bezeichnet. Das Verb. προσωποληπτεῖν ist vollkommnes ἅπ. λεγ. Jakob. gebraucht h. dieses Wort mit Beziehung auf die Ermahnung V. 1. — Zu ἁμαρτίαν ἐργάζεσθαι vergl. Matth. 7, 23. Apgesch. 10, 35. Hebr. 11, 33. *Theile*: gravius fere est quam ἁμαρτίαν ποιεῖν, ἁμαρτάνειν. Zur Schärfung des ausgesprochenen Urtheils fügt Jak. den Participialsatz: ἐλεγχόμενοι κτλ. hinzu: „indem ihr von dem Gesetze als Uebertreter überführt werdet“. Berufen sich die προσωποληπτοῦντες auf ein Gesetz, so ist es gerade das Gesetz, durch welches sie als Uebertreter desselben bezeugt werden, so dass sie also keine Entschuldigung haben; bei ὑπὸ τοῦ νόμου ist nicht ein einzelnes Gebot, weder das vorher genannte Gebot der Liebe, noch auch ein speciell die Prosopolepsie verbietendes Gebot, wie 5 Mos. 16, 19, sondern das Gesetz überhaupt, als ein Ganzes, gemeint; eben so allgemein steht παραβάται, nicht: als Uebertreter eines Gebotes, sondern des Gesetzes überhaupt.

V. 10. Begründung des zuletzt ausgesprochenen Gedankens: „Denn wer das ganze Gesetz hielte und sündigte an einem (Gebote), der hat sich an allen (Geboten) ver-

schuldet“. Der durch die Autoritäten gesicherte Conjunctiv *τηρήσῃ, πταίσῃ* ist nicht für einen Schreibfehler zu halten (wie *Winer* S. 356 geneigt ist anzunehmen), sondern er markirt das Hypothetische; *ὅστις = εἰάν τις*. — Zu *ἐν ἐνί* ist nicht mit *Schulthess*: *ἀνθρώπων*, sondern mit *Theile, de Wette, Wiesinger* u. A. „aus dem vorangehenden Collectivbegriffe *νόμος*“ *νόμῳ* zu ergänzen; *ἐνί* mit *Schneckenburger* und *Kern* als Neutrum zu fassen, verbietet das folgende *πάντων*. Dem Character des Gedankens als einer allgemeinen Sentenz entsprechend ist *ἐνί* ganz allgemein zu nehmen und nicht mit *Theophylact., Oecumenius* (*τοῦτο περὶ ἀγάπης εἶρηκε*) dem Schol. bei Matth. S. 188 (*ἐν ἐνὶ πταίσειν ἐστὶ, τὸ μὴ τελείαν ἔχειν ἀγάπην*) und einigen neueren Auslegern (*Semler*: in *hanc* unam et primam) auf *ein* bestimmtes Gebot, und zwar auf das der Liebe zu beziehen *). — Durch diese allgemeine Sentenz wird von Jak. der Gedanke begründet, dass die Prosopolepsie die Uebertretung des ganzen Gesetzes in sich schliesst, obgleich dieselbe nur gegen ein einzelnes Gebot gerichtet zu sein scheint. — Das Wort *πταίειν* findet sich im N. T. nur in tropischer Bedeutung; die Constr. c. *ἐν* nur an dieser Stelle; Kap. 3, 2 ist die Beziehung des *ἐν* eine andere. Durch *γέγονεν πάντων* (sc. *νόμων*) *ἔνοχος* erklärt Jak. den Uebertretenden *eines* Gebotes der Uebertretung aller schuldig; *ἔνοχος*) steht h. wie 1 Kor. 11, 27 mit dem Genitiv der Sache, gegen die man sich versündigt, der man also schuldverhaftet ist **). Derselbe Gedanke findet sich auch bei den Rabbinen ausgesprochen, z. B. Cod. Talm. Schabbath fol. 70, 2. R. Johanan: Quodsi faciat omnia, unum vero omittat, omnium est singulorum reus s. b. *Wolf*.

V. 11. Die Wahrheit des vorher ausgesprochenen Gedankens beruht darin, dass *alle* Gebote von *Einem* Gesetzgeber herrühren. — *ὁ γὰρ εἰπὼν· μὴ μοιχεύσης, εἶπεν καὶ· μὴ φονεύσης*) Den Grund, warum Jak. gerade die beiden Gebote: *μὴ μοιχεύσης* und *μὴ φονεύσης* anführt, fin-

*) Noch willkürlicher beschränken *Grotius, Morus, Stolz, Jaspar* die allgemeinen Ausdrücke *ἐνί* und *πάντων* auf solche Gebote, auf deren Uebertretung die Todesstrafe gesetzt ist.

**) Die Strafe steht bei *ἔνοχος* gewöhnlich im Genit. Matth. 26, 66. Mark. 3, 29. 14, 64; doch auch im Dativ Matth. 5, 22. — In der klass. Sprache steht die Sache, gegen die man sich versündigt, bei *ἔνοχος* nur im Dativ; während das Verbrechen selbst, dessen man sich schuldig macht, so wie die Strafe, die man zu leiden hat, auch im Genitiv hinzugefügt wird.

det *Baumgarten* darin, weil auf die Uebertretung dieser beiden Gebote die Todesstrafe stand; *Wiesinger* dagegen darin, dass das „*μοιχεύειν*“ den Lesern nirgends zur Last gelegt wird, dagegen *μὴ φονεύσης* zu seinem Kern das Gebot der Liebe hat“; beides ist willkürlich; der Grund ist vielmehr der, dass diese beiden Gebote die ersten unter denen sind, welche sich auf die Pflichten gegen die Nächsten beziehen, dass aber *μὴ μοιχεύσης* dem andern vorangestellt ist, hat seinen Grund offenbar in alter Tradition; vergl. zu beiden Punkten Mark. 10, 19. Luk. 18, 20. Röm. 13, 9 (s. *Meyer* z. d. St.) Philo de decal. 12. 24. 32. Mit den folg. Worten: *εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις κτλ.* zieht Jakob den Schluss aus dem Vorhergehenden. Nach *εἰ* steht h. nicht *μὴ*, sondern *οὐ*, weil der Hauptaccent nicht auf dem Verb., sondern auf der Negation liegt, nicht darauf, dass einer gerade nicht *ehebricht*, sondern darauf, dass er irgend etwas im Gesetze Verbotenes *nicht* thut, Anderes (gleichfalls Verbotenes) aber *thut*; (vergl. *Winer* S. 570). Mit dem Nachsatze: *γέγονας παραβάτης νόμου* zielt Jakob. auf V. 9 zurück, deshalb ist h. nicht wie V. 10 *ἔνοχος*, sondern *παραβάτης* gesetzt. — Der Grund des hier ausgesprochenen Urtheils liegt in dem *ὁ εἰπών* — *εἶπε καὶ* ausgedrückt. Da das Gesetz der Ausdruck des Willens dessen ist, der es gegeben hat, so ist die Uebertretung eines einzelnen Theiles des Gesetzes ein Ungehorsam gegen den Einen Willen, und deshalb Uebertretung des ganzen Gesetzes; *Bengel*: unus est, qui totam legem tulit; cujus voluntatem qui una in re violant, totam violant. Jakob. hätte den Gedanken zwar auch durch die innere Zusammengehörigkeit aller Gebote oder durch die Hinweisung darauf, dass die Uebertretung eines Gebotes einen Mangel bekundet, der auch die Erfüllung der übrigen Gebote unmöglich macht *), begründen können; da er es aber nicht thut,

*) *Augustin* in s. Br. an Hieronymus über diese Stelle (*Opera Hieronymi. Francf. IV. S. 154 ff.*) sagt: Unde fiet omnium reus, si in uno offendat, qui totam legem servaverit? An forte quia plenitudo legis charitas est, qua Deus proximusque diligitur, in quibus praeceptis charitatis tota lex pendet et prophetae, merito fit reus omnium, qui contra illam fecit, in qua pendent omnia? Nemo autem peccat, nisi adversus illam faciendo. — Ganz gut drückt *Ticinus* die Einheit des Gesetzes so aus: lex tota est quasi una vestis, quae tota violatur, si vel unam ex ea partem demus; quasi harmonia, quae tota corrumpitur, si vel unica vox dissonet; und *Gataker*: quasi catena aurea, quae tota rupta est, si unicum nexum abrumpas.

so sind diese Betrachtungen auch nicht willkürlich in seine Worte hineinzulegen.

V. 12. Mit diesem Verse beginnt nicht ein neuer Gedankenabschnitt (*Wetstein, Semler*), sondern Jak. knüpft an den vorhergeh. Gedanken: dass in *einem* Gebote das ganze Gesetz übertreten werde, eine eng damit verbundene allgemeine Ermahnung: „*So redet und so handelt, als die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen*“. — οὕτως) ist nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das folgende ὡς zu beziehen, also: so, wie es für die nothwendig ist, die etc. — Nicht bloss das Thun (ποιεῖτε), sondern auch das Reden (λαλεῖτε) nimmt Jakob. in Anspruch, wozu ihm einerseits das V. 2 ff. erwähnte Verhalten seiner Leser, andererseits das Bewusstsein von der Bedeutung des Wortes (Kap. 3) veranlasste. Die Wiederholung des οὕτω dient zur Schärfung des Gedankens; διὰ h. eben so wie Röm. 2, 12: „Mittel ist das Gesetz, weil Maassstab“ (*Wiesinger*); unrichtig *Kern*: = vi ac jure legis. Der νόμος ἐλευθερίας ist auch hier nicht das Evangelium, als die Verkündigung der göttlichen Gnade oder die christliche Religion (*Semler, Pott, Gebser*), aber auch nicht speciell der V. 7 genannte νόμος βασιλικός, als einzelnes Gebot, sondern es ist damit dasselbe, wie Kap. 1, 25 gemeint *). Gerade als der νόμος ἐλευθερίας gestattet er um so weniger eine Nichtbeachtung dieses oder jenes Gebotes: vielmehr in quantum est liberalior, in tantum etiam est severior religiosiusque servanda (*Theile*). Aus dem Folgenden geht übrigens hervor, dass Jak. als den wesentlichen Inhalt desselben die Liebe denkt.

V. 13. weist auf Kap. 1, 27 zurück und schliesst den bisherigen Abschnitt, dem διὰ νόμου ἐλ. κρίνεσθαι eine nähere Bestimmung als Erklärung hinzufügend: „*Denn das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Barmherzigkeit übt, es rühmt sich die Barmherzigkeit wider das Gericht*“. — Das, was in dem Gerichte über den Christen, der διὰ νόμου ἐλευθερίας gerichtet werden soll, entscheidet, ist die Barmherzigkeit. Gegen den Unbarmherzigen ist das Gericht selbst unbarmherzig. Ueber die Form ἀνέλεος s. die krit. Bemerkungen; Röm. 1, 31 steht: ἀνελεήμων,

*) *Kern*: „Jak. erinnert durch den Ausdruck: διὰ ν. ἐλ. daran, dass der νόμος für den Christen zwar der Form nach, als zum Willenstrieb geworden, ein neuer sei, aber dass er deswegen nicht aufgehört habe, seinem Wesen nach Norm wie der sittlichen Thätigkeit, so auch des Gerichts zu sein“.

eben so LXX. Sprichw. 5, 9. 11, 17. Unrichtig übersetzt *Luther*: „es wird ein unbarmherziges Gericht ergehen“; ἀνέλεος ist nicht Attribut, sondern Prädikat. — Mehrere Ausleger erklären ἔλεος = ἀγάπη; ungenau; jenes ist eine species dieser, wiewohl die, auf welche Jak. den Hauptaccent legt; s. Kap. 1, 27. — Der Schlusssatz ist ἀσυνδέτως hinzugefügt; vergl. Kap. 3, 2, 4, 12. Asyndeton dicti pondus auget. — In dem Verb. κατακαυχᾶται (ausser h. nur Kap. 3, 14 und Röm. 11, 18) drückt κατα, wovon der Genit. κρίσεως abhängt, die gegensätzliche Richtung aus. Die κρίσις droht ihrer Natur nach den Sünder (auch der gläubige Christ hört nicht auf ein Sünder zu sein) zu verdammen, aber die Barmherzigkeit trägt die freudige Zuversicht (καυχᾶται) in sich, dass sie die drohende Macht des Gerichtes überwinden wird *). — Durch eine Umsetzung des abstracten Begriffes ἔλεος in den concreten: „der Barmherzige“ wird dem Ausspruche sein eigenthümliches Gepräge genommen; und einer zu laxen Deutung Vorschub geleistet. Zu dem Gedanken vergl. Matth. 5, 7. Sprichw. 17, 5. Tobias 4, 7—11. Willkürlich ergänzen mehrere Ausleger (*Calvin, Cappellus, Wolf, Laurentius, Baumgarten, Bengel*) zu ἔλεος den Genit. θεοῦ, wodurch ein Gedanke ausgedrückt wird, der dem Gedankenzusammenhange gänzlich fremd ist.

V. 14. Nachdem Jak., von der Ermahnung ausgehend, das Wort (τὸν — λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς) in Sanftmuth aufzunehmen, die Nothwendigkeit nicht bloss ein Hörer, sondern auch ein Thäter desselben zu sein, eingeschränkt und mit Rücksicht auf die bei seinen Lesern vorkommende Prosopolepsie als die wahre θρησκεία die Ausübung barmherziger Liebe dargestellt hat, tritt er nun — in engem Zusammenhang mit dem Bisherigen — der Meinung entgegen, als könne die πίστις, die keine Werke hat (χωρὶς ἔργων), selig machen (σῶσαι). Hievon handelt der Abschnitt V. 14 bis V. 26; zu dessen richtigem Verständniss festzuhalten ist, dass Jak. die πίστις als den nothwendigen Grund der σωτηρία betrachtet, wie dies aus Kap. 1, 18. 21 erhellt, aber freilich nur die πίστις,

*) Die Erklärung von *Wiesinger*, Jakob. wolle sagen: „dass die Barmherzigkeit sich nicht zu fürchten hat, vielmehr die Schrecken des Gerichtes durch ihre Zuversicht, mit der sie der Gnade im Voraus gewiss ist und ihrer sich rühmt, zu Schanden macht“, ist insofern nicht entsprechend, als dadurch das als ein Objectives Gedachte (κρίσις) in ein Subjectives (die Schrecken des Gerichtes) umgewandelt wird.

die nicht ohne Werke bleibt. — Bei der Bestreitung jenes Wahnes verfährt Jak. nach der ihm eignen Weise, den Grundgedanken, von dem das Weitere abhängt, gleich zu Anfang scharf und bestimmt auszusprechen und zwar so, dass er in kurzen Fragesätzen jene falsche Meinung zurückweist. — Er beginnt mit den Worten: *τί τὸ ὄφελος;* vergl. V. 16 und 1 Kor. 15, 32. Der Artikel ist nicht überflüssig: „was ist der Nutzen, der daraus hervorgeht, wenn“ etc.; hinsichtlich der Constr. mit *ἐάν* vergl. Matth. 16, 26. 1 Cor. 13, 3. Die folgenden Worte: *ἐάν πιστὺν λέγῃ τις ἔχειν* zeigen, dass Jak. einen solchen darstellt, der sich für die *σωτηρία* darauf verlässt, dass er den Glauben hat, obgleich ihm die Werke fehlen. Mehrere Ausleger legen den Hauptaccent auf *λέγῃ* in dem Sinne, dass dadurch angedeutet werden solle, diese Behauptung sei ein blosses *Vorgeben*, indem der redend Eingeführte in der Wirklichkeit den Glauben gar nicht besitze; *Gataker*: *emphasis hic est in voce dicendi*; intelligit istos fidem quidem jactare, non tamen habere; ähnlich *Vorstius*, *Piscator*, *Wolf*, *Baumgarten*, *Pott*, *Gebser*, *Hottinger*, *Kern*, *Stier*; auch *de Wette* übersetzt *λέγῃ* durch „vorgiebt“. — Dies ist unrichtig, denn in dem Folgenden wird dieses *λέγειν* nirgends Lügen gestraft, sondern vielmehr zugegeben, dass man Glauben haben könne, ohne die Werke zu haben. Dass es nicht einfach heisst: *ἐάν πιστὺν τις ἔχῃ*, erklärt sich aus der lebendigen Darstellung, in welcher Jak. den Gegner vorführt, wie er sich auf seine *πίστις* beruft. — Unrichtig ist es auch, das Fehlen des Artikels vor *πίστῃ* zu betonen (*Schneckenburger*: *recte articulo caret* = Glauben haben, *quum revera non habeat τὴν πίστιν* v. 1; *ita omissio articuli jam quodammodo scriptoris judicium est*); der Artikel fehlt h., wie öfters im N. T., wo das Wort eine an sich bestimmte Sache ausdrückt, zumal wenn dieselbe ihrer Qualität nach hervorgehoben werden soll. — Auch darf man h. *πίστις* nicht = *nuda notitia* oder *nuda professio* erklären: dies sind andere Begriffe; die *πίστις* ist an sich immer dieselbe, auch deutet Jak. nirgends an, dass die *πίστις* seines Gegners *an sich selbst* etwas Anderes sei, als die *πίστις*, die er selbst zu besitzen sich bewusst ist, sondern nur darauf weist er hin, dass der Eine die *πίστις* anders hat, als der Andere, der Eine hat sie als einen toten Besitz, der Andere als eine lebendige Kraft *). Wie Einer sie hat, das giebt sich

*) Die Unterscheidung des lebendigen und des toten Glaubens

daraus zu erkennen, ob er die ihr entsprechenden Werke thut oder nicht. Daher fährt Jak. fort: ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ; ἔργα steht zwar ganz allgemein, allein es sind dem Zusammenhange nach die Werke, als die thatsächlichen Erweisungen des lebendigen Glaubens gemeint, wie sie dem christlichen Leben als solchem eignen: die Erfüllung des νόμος ἐλευθερίας, die ihren Grund in der πίστις hat. — Nach ἔχῃ ist nicht ein blosses Komma (*Gebser*) zu setzen, sondern ein Fragezeichen; der Vers enthält nämlich zwei Fragen, indem der zweite Fragesatz: μὴ δύναται κτλ. das in dem ersten enthaltene Urtheil, dass es nichts nütze, Glauben zu haben ohne Werke, begründet. — Mit Unrecht legen einige Ausleger auf den Artikel vor πίστις einen besondern Nachdruck (*Beda*: fides illa, quam vos habere dicitis; oder: „der Glaube, der keine Werke hat“); der Art. hat h. nicht vim pronominis demonstrativi, sondern steht, weil der vorhergenannte Begriff (πίστις) wieder aufgenommen wird; vergl. Kap. 1, 3 u. 4. 15; unrichtig ist es auch, zu πίστις aus dem Vorherg. die nähere Bestimmung: quae non habetur revera sed dicitur tantummodo et jactatur (*Theile*), oder: μόνῃ (*Pott*) zu ergänzen oder auch unter πίστις h. die blosse notitia zu verstehen. Zu diesen Erklärungen hat man nur deshalb seine Zuflucht genommen, weil man meint, dass Jak. sonst dem Glauben die seligmachende Kraft abspräche, was doch nicht anzunehmen sei. Allein man hat dabei das αὐτόν übersehen. Beachtet man dies Pronomen, so ist's offenbar, dass Jak. nicht sagt, der Glaube könne nicht selig machen, sondern er könne *den* nicht selig machen, der bei seinem Glauben, auf den er sich verlässt, der Werke entbehrt, denn αὐτόν geht auf das Subject τις d. i. auf den von Jak. redend Eingeführten zurück: so dass also nicht dem Glauben überhaupt, sondern dem Glauben, der keine Werke hat, der also todt ist an ihm selber (V. 17), die seligmachende Kraft abgesprochen wird. — σῶσαι) steht

darf nicht so verstanden werden, als wären dieses zwei verschiedene Arten des Glaubens, deren Unterschied darin liegt, dass, während jener die notitia, den consensus und die fiducia in sich befasst, diesem die fiducia mangelt; sondern der christliche Glaube ist wie dem Inhalte, so der Form nach immer derselbe: aber dieser Glaube kann in dem Menschen auf verschiedene Weise sein: entweder so, dass das Glaubensobject, Christus, in das innere Leben aufgenommen ist, oder so, dass derselbe dem Menschen etwas Aeusserliches ist, in jenem Falle ist der Glaube in dem Menschen lebendig, in diesem aber todt.

von der Erlangung des *zukünftigen* Heils; der Ausdruck erklärt sich daraus, dass dem sündlichen Menschen als solchem die ewige Verdammnis zukommt, um selig zu werden, bedarf es also einer *Errettung*; der Begr. *σωτηρία* bezeichnet im N. T. meistens das *zukünftige* Heil.

V. 15. 16. Dass es bei dem Glauben auf die Bethätigung desselben durch die Werke ankomme, weil derselbe sonst, wenn es nämlich hieran fehlt, etwas Todtes sei und auch nichts nützen könne, veranschaulicht Jak. an einem Beispiele der Barmherzigkeit, die auch ohne die entsprechenden Werke etwas Todtes ist und nichts nützen kann. Die Darstellung dieses Gleichnisses hat dieselbe Form, wie die Schilderung des V. 2 u. 3 erwähnten Falles: zuerst die Angabe der Umstände, dann die des Verhaltens. — Die Partikel *δε* (*Lachm.*, *Tisch.*) ist nicht „einfach metabatisch“ (*Wiesinger*), sondern sie erklärt sich daraus, dass mit diesem Verse die Argumentation gegen den vorgestellten Gegner beginnt (*Schneckenburger*, *de Wette*). — Die Hülfbedürftigen werden durch die Benennung *ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ* als Mitglieder der christlichen Gemeinschaft characterisirt, um dadurch die Verpflichtung zur thätigen Hülfe desto stärker hervorzuheben; durch die Worte: *γυμνοὶ — τροφῆς* wird der hülfbedürftige Zustand geschildert; der Begr. *γυμνός* darf nicht durch *male vestitus* (*Laurentius*, *Wolf*, *Baumgarten*, *Gebser*, *Hottinger*, *Schneckenburger*, *de Wette*, *Theile*, *Wiesinger*) übersetzt werden; er ist vielmehr = *nudus*, nackend, wird aber allerdings auch da gebraucht, wo nicht gerade eine absolute Nacktheit stattfindet; jedoch nur, wenn die Bekleidung kaum als eine solche gelten kann. Zu *λειπόμενοι* s. Kap. 1, 4. 5, eigentlich = verlassen von; dann: ermangelnd; cf. *Pind.* 1, 2. 11 *πτεάνων λειφθεὶς καὶ φίλων*; in diesem Sinne kommt das Wort im N. T. nur bei Jak. vor. — *ἐφ' ἡμερος* im N. T. *ἀπ. λεγ.*, ist weder = *diurnus* (*Morus*: quod in unum diem sufficit), noch = *hodiernus* (*Hottinger*); sondern *ἡ ἐφ' ἡμερα τροφή* ist = *ἡ καθ' ἡμέραν ἀναγκαῖα τροφή* (*Pott*, *Gebser*, *Schneckenburger*, *Wiesinger*). — V. 16 schildert das Verhalten gegen die Hülfbedürftigen; *τις ἐξ ὑμῶν*) ist allgemein zu nehmen und nicht mit *Grotius* auf diejenigen zu beschränken, qui fidem creditis sufficere ad salutem. — Der Zuspruch: *ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ* drückt einen freundlichen Wunsch beim Abschied aus; ähnlich: *πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ* *Apgesch.* 16, 36. *Richt.* 18, 6; etwas anders: *ὑπάγειν εἰς εἰρήνην* (*Mark.* 5, 34. *Luk.* 7, 50 u. a. St.), wobei die *εἰρήνη* und das *ὑπάγειν* noch nicht

als mit einander verbunden gedacht sind. — Bei θερμαίνεσθε ist zwar mit Beziehung auf γυμνοί vorzugsweise an die Erwärmung durch Bekleidung zu denken (vergl. Hiob 31, 20. Haggai 1, 6); aber ungenau ist es, das Verb. selbst = vestiri (*Laurentius, Baumgarten, Pott, Bengel, Gebser, Hottinger, Theile*) zu erklären. — Die Imperative stehen nicht optativisch; *Hottinger*: utinam aliquis beneficus vobis vestimenta largiatur (ähnlich: *Grotius, Morus, Theile*); die Hülfbedürftigen werden nicht auf Andere, sondern auf sich selbst zurückgewiesen; „wärmet euch, sättiget euch“; nur so tritt der Contrast scharf und bestimmt hervor. — Der Plural: μὴ δῶτε δὲ erklärt sich aus ἐξ ὑμῶν; τὰ ἐπιτήδεια (ἅπ. λεγ.) = τὰ ἀναγκαῖα (*Gloss.*: τὰ πρὸς τροφήν ἀρμόδια; *Suidas*: ἀφορμαὶ εἰς τὸν βίον cf. Herod. 2, 174. Thuc. 2, 23; Cicero Off. 1, 8: necessaria vitae praesidia), also: die zur Erhaltung des Leibes nöthigen Dinge, namentlich: Kleidung und Speise. Die Frage: τί τὸ ὄφελος hebt hervor, dass eine solche Barmherzigkeit die χωρὶς ἔργων ist, nichts nütze, gar keine Wirkung habe; es ist dabei weder: egentibus (*Hottinger*), noch dicentibus (*Gomarus, Baumgarten, Semler*) zu ergänzen.

V. 17. Anwendung des Bildes. Der Vers bildet einen Satz, worin ἡ πίστις Subject und νεκρά ἐστίν Prädikat ist; weder nach πίστις (*Pott*), noch nach ἔργα (*Michaelis*) ist ein Colon zu setzen. Nach ἔχῃ ist nicht der Begriff: „unaufhörlich“ (*Baumg.*) zu ergänzen; πίστις hat h. dieselbe Bedeutung, wie V. 14. — Daraus, dass Jak. den Glauben *todt* nennt, wenn er nicht Werke hat, erhellt, dass unter diesen Werken nicht etwas gemeint ist, was zu dem Glauben hinzukommen muss, sondern was der Glaube selbst zu erzeugen hat, die ἔργα, um die es sich h. handelt, sind also die Glaubenswerke, welche ihrem Keime nach gleichsam die Seele des Glaubens sind; νεκρά) ist h. nicht durch operibus destituta zu erklären, sondern = inanima, gleich einem Leichnam *); von einem solchen Glauben gilt: οὐ δύναται σῶσαι und οὐδὲν ὠφελεῖται. — Die nähere Bestimmung καθ' ἑαυτήν ist sehr verschieden

*) Die Vergleichung eines werklosen Glaubens mit einem Leichnam findet sich schon bei älteren Auslegern und zwar so, dass sich daran ein Streit zwischen katholischen und protestantischen Auslegern knüpft, während *Lorinus* sagt: mortuum corpus verum corpus est, ut sine operibus et charitate fides, bemerkt *Laurentius*: sicut homo mortuus non est verus homo, ita nec fides mortua vera fides.

aufgefasst worden. *Grotius* hält sie für rein pleonastisch; einige Ausleger trennen sie von νεκρά und nehmen κατὰ = gegen (*Möller*: = καθ' ἑαυτῆς i. e. sibimet ipsi repugnat; *Augusti*: contra semet ipsam); Andere verbinden sie mit πίστις (*Knapp* = fides sola; *Baumgarten*: „sofern der Glaube allein ist“); allein καθ' ἑαυτὴν gehört offenbar, wie schon die Stellung zeigt, zu νεκρά (*de Wette*, *Schneckenburger*, *Wiesinger*); es wird dadurch hervorgehoben, dass der werklose Glaube nicht nur in Bezug auf etwas Anderes, sondern in Bezug auf sich selbst todt sei; so dient es zur Schärfung des Begriffes νεκρά, jedoch nicht so, dass dadurch die Existenz einer πίστις ohne Werke verneint würde (gegen *Schneckenburger*).

V. 18. Die Worte: ἀλλ' ἐρεῖ τις, womit dieser Vers beginnt, führen dem Anscheine nach einen Einwand ein, wie 1 Kor. 15, 35, wobei unter τις irgend Einer als Bestreiter des vorher ausgesprochenen Gedankens zu denken wäre, der mit σὺ den Jakobus anredet, mit καὶ γὰρ aber sich selbst bezeichnet. Allein gegen diese Auffassung spricht der Gedanke selbst; denn da Jak. denen, gegen die er polemisiert, vorwirft, dass sie zwar Glauben, aber nicht Werke haben, so kann er seinem Gegner unmöglich die Behauptung in den Mund legen, dass derselbe Werke, er (Jakobus) aber Glauben habe. Die Meinung *Pott's* aber, dass σὺ — καὶ γὰρ = ἄλλος καὶ ἄλλος sei, ist durch nichts zu rechtfertigen. Es müsste bei jener Auffassung offenbar heissen: σὺ ἔργα ἔχεις, καὶ γὰρ πίστιν ἔχω, nämlich in dem Sinne: legst du alles Gewicht auf die Werke, so habe ich nicht minder Recht, alles Gewicht auf den Glauben zu legen. — *Kern* sucht dadurch zu helfen, dass er den ersten Satz: σὺ πίστιν ἔχεις als hypothetischen Vordersatz, den zweiten: καὶ γὰρ ἔργα ἔχω dagegen als Apodosis nimmt und erklärt: „Wenn du Glauben hast, so habe auch ich Werke, weil, wie du sagst, Glauben und Werke nicht getrennt werden können“. Allein gegen diese Erklärung spricht nicht nur, dass Jak. die Unzer trennlichkeit von Glauben und Werken in dem Vorhergehenden nicht eigentlich ausgesprochen, sondern nur vorausgesetzt hat, sondern auch, dass der Gegner sich dann doch auf *Werke* beruft, während Jak. sich denselben als einen solchen denkt, der keine Werke hat *). — Bei die-

*) Die Erklärung *Knapp's*, nach der die ersten Worte fragend sind: tune quia ipse fide cares, propterea eam contemnis? und worauf dann die Antwort laute: immo vero plus habeo quam quantum

sen Schwierigkeiten ist es nicht zu verwundern, dass fast sämtliche Ausleger sich für die Ansicht entschieden haben, dass ἄλλ' ἐρεῖ τις hier nicht als Einwandsformel zu nehmen sei, dass unter τις daher nicht ein Gegner des Jak., sondern ein „vir sapiens et intelligens“ zu denken sei, dem Jak. die Rolle übergiebt, an seiner Statt die Polemik gegen die Gegner weiter fortzusetzen. *Wiesinger*: „ἄλλ' ἐρεῖ τις kann h. unmöglich wie 1 Kor. 15, 35. Röm. 9, 19 als eine Einwendung gefasst werden, denn, wie schon das σὺ πιστὶν ἔχεις zeigt, steht der als redend Eingeführte auf Seite des Jakobus und bekämpft wie er den Glauben ohne Werke“. Hiernach wird mit σὺ derselbe Gegner angeredet, den Jak. bisher im Auge hatte, und mit καὶ γὰρ bezeichnet der τις Genannte sich selbst, in seiner Uebereinstimmung mit Jakobus. — Allein gegen diese Auffassung erheben sich doch manche Bedenken: 1) lässt sich nicht leugnen, dass die Worte: ἄλλ' ἐρεῖ τις sehr entschieden den Charakter einer Einwandsformel an sich tragen; 2) werden sie nicht so aufgefasst, so bleibt das ἄλλ' nicht nur störend, sondern unerklärlich; *Hottinger* zwar behauptet: ἄλλ' hic non adversativum esse per se patet, aber wer dürfte dem beistimmen? *de Wette* nimmt an, durch ἄλλ' werde h. nicht der Gegensatz mit dem zunächst Vorhergehenden, sondern mit schon bestrittenem Irrthum ausgedrückt; mit Recht jedoch hat *Wiesinger* diese Meinung zurückgewiesen, die sich um so weniger rechtfertigen lässt, als „der Irrthum bisher noch nicht das Wort für sich geführt hat“; ἄλλ' muss jedenfalls auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen werden. Nach *Schneckenburger* bezieht es sich „ad negationem, quam notio νεκρός involvit, quasi dictum foret: ista fides non est fides, sed dicat aliquis“; allein dass die πίστις, wenn sie keine Werke hat, überall keine πίστις sei, ist so wenig die Meinung des Jakobus, dass er selbst den Teufeln ein πιστεύειν zuschreibt (V. 19); willkürlich wird h. νεκρά = nulla erklärt und nicht minder willkürlich zu πιστὶν ἔχεις bemerkt: „interlocutor ad hominis errorem descendens fidem, quam profitetur, eum habere sumit“, da Jak. durch nichts andeutet, dass die Worte: σὺ π. ἔχεις in dem Sinne: „ich will einmal annehmen, dass du Glauben hast“ aufzufassen

tu et habes et postulas, fidem videlicet cum factis conjunctam, ist von ihm selbst später mit Recht wieder aufgegeben, da sie zu künstlich ist, als dass sie für richtig gelten könnte.

sind. — Schon manche ältere Ausleger erklären ἄλλὰ h. durch: quin etiam. Diese Erklärung liegt auch der Auffassung *Wiesinger's* zu Grunde, wonach ἄλλὰ „eine Correction des vorhergehenden Urtheils im steigernden Sinne ist“; allerdings wird ἄλλὰ so gebraucht; allein hier findet eine solche Correction mit nichten statt; das in diesem Verse liegende Urtheil über den werklosen Glauben ist offenbar nicht stärker, als das, welches V. 17 mit νεκρά ἐστίν ausgesprochen ist *). Alle Versuche zur Erklärung des ἄλλὰ erreichen demnach nicht ihren Zweck. 3) Bleibt es bei dieser Auffassung auch ganz unsicher, bis wie weit die Rede des τις geht und wo Jakobus selbst wieder das Wort nimmt; weshalb auch bei den Auslegern hierüber das grösste Schwanken stattfindet, und endlich 4) ist nicht einzusehen, warum Jak. überhaupt eine Zeit lang seine eigne Meinung von einem Andern, der überdies nur durch das ganz unbestimmte τις bezeichnet wird, aussprechen lässt. *Wiesinger* und die meisten Ausleger berühren dies nicht; *Baumgarten* meint, Jakob. rede h. „mit fremden Worten, um desto besser und freier, auch in härteren Ausdrücken die Unrichtigkeit beizubringen“; allein dies ist eine reine Fiction, denn davon, dass Jak. sich nicht scheut, in seinem eignen Namen frei und kräftig zu reden, zeugt der ganze Brief. — Diese Bedenken sind zu bedeutend, als dass man sich trotz derselben bei jener Auffassung beruhigen könnte; andererseits aber scheinen die Schwierigkeiten, die dann entstehen, wenn ἄλλ' ἐρεῖ τις als Einwandsformel genommen wird, unbesiegbar zu sein — und das sind sie auch, so lange man bei der Annahme beharrt, dass der redend Eingeführte derselbe ist, den Jakob. bei dem τις V. 14 im Auge hatte und dass dieser mit σὺ den Jakobus, mit καὶ γὰρ aber sich selbst meint; diese Annahme ist jedoch eine Voraussetzung, die keinesweges nothwendig ist. Da nämlich *Jakobus* den τις redend einführt, so können beide Worte: σὺ und καὶ γὰρ eben so gut vom Standpunkte des Jakobus, als von dem des redend Eingeführten aus verstanden werden, d. h. so, dass mit σὺ der Gegner, mit dem Jak. redet und gegen den

*) *Wiesinger* sagt zwar: „der als redend Eingeführte bestätigt nicht bloss das Vorhergesagte, sondern überbietet es: nicht bloss todt ist ein solcher Glaube, sondern er kann ohne Werke nicht einmal sein Dasein beweisen, er ist nichts“; allein mit diesen letzten Worten legt *Wiesinger* einen Gedanken in die Worte, den diese keinesweges enthalten; denselben Gedanken, der nach *Schneckenburger* gerade in dem: νεκρά ἐστίν liegen soll.

er den Gedanken, dass die werklose πίστις todt sei, geltend gemacht hat, und mit ἐγὼ Jakobus selbst gemeint ist. Der Sinn ist dann dieser: es möchte aber mancher gegen das, was ich eben ausgesprochen habe, dich vertheidigend sagen: dass *du* (der du die Werke nicht hast) den Glauben hast, dass *ich* dagegen (der ich den Glauben ohne Werke für todt erkläre) die Werke habe *), dass also ich mit dem einseitigen Dringen auf die Werke nicht mehr Recht habe, als du mit dem einseitigen Verharren bei dem Glauben. — Bei dieser Auffassung, die sprachlich nichts gegen sich hat, bleibt nicht nur ἀλλ' ἐρεῖ τις, was es seiner Natur nach ist, sondern ergiebt sich auch ein Gedanke, der durchaus in den Gedankenzusammenhang passt, indem die folgenden Worte die Antwort geben, wodurch dieser Einwand entschieden zurückgewiesen wird. Diese Antwort ist ihrer Form nach nicht an den redend Eingeführten, sondern an *den* Gegner gerichtet, mit dem Jak. es auch eigentlich nur zu thun hat und den er in seiner lebendigen Darstellung um so mehr geradezu anreden kann, als der gemachte Einwand aus dessen Seele heraus gesprochen ist. Der Sinn dieser Antwort ist: hast du wirklich, wie jener sagt, den Glauben und soll derselbe etwas nutzen, so muss er sich auch offenbaren, das aber ist ohne Werke nicht möglich: du kannst deinen Glauben ohne Werke gar nicht einmal aufzeigen; für mich aber, der ich die Werke habe, sind diese ein Zeugniß, dass mir der Glaube nicht fehlt, denn ohne den Glauben könnte ich die Werke nicht thun. Zu δεῖξον bemerkt *Schneckenburger* richtig: vide ne verbo tribuas significationem *exhibendi et manifestandi* (*per vitam*), sed retine primam et simplicem *comprobare* quasi ante judicem. — τὴν πίστιν σου heisst es, weil der Gegner sich selbst den Glauben zuschreibt (V. 14), also: „den Glauben, von dem du sagst, dass du ihn habest“ (*Wiesinger*). — Bei der Lesart der Rec.: ἐκ τ. ἔργων (statt χωρὶς τῶν ἔργ.) sind diese Worte ironisch zu nehmen, da die Voraussetzung ja eben die ist, dass jenem die Werke fehlen. — Mit diesen Worten ist dem Gegner nicht der Glaube überhaupt, sondern der lebendige Glaube, der selig macht, abgesprochen: indem derselbe sich nicht durch Werke beweist, ist er etwas Todtes. — In dem, was Jak. dann von

*) Es ist dies eine Ausdrucksweise, wie sie im gewöhnlichen Leben oft genug vorkommt; wie wenn Jemand mit Carl spricht und zu ihm sagt: Heinrich sagt: *du* hast das Buch gefunden, welches *ich* verloren habe. —

sich selbst sagt, sind die ἔργα offenbar *die* Werke, die aus dem Glauben hervorgehen: da sie ja sonst nicht diesen dokumentiren könnten. Zu bemerken ist, dass in dem ersten Gliede: τὴν πίστιν, in dem zweiten: ἐκ τῶν ἔργων voransteht, weil diese Begriffe die Angelpunkte sind, um die sich das Ganze dreht. —

V. 19. Wie wenig der werklose Glaube zum Heil gereicht, zeigt Jak. jetzt an dem Glauben der Dämonen, bei denen er nur Schauer hervorbringt. Mit: σὺ πιστεύεις wird dem Gegner zugegeben, dass er Glauben besitze; nur ist es auffallend, dass als das Object des Glaubens nicht das specifisch Christliche genannt wird. Die Folgerung, die *Calvin* daraus macht, dass in diesem ganzen Abschnitte nicht von dem *christlichen* Glauben (de fide), sondern nur de vulgari Dei notitia die Rede sei, geht offenbar zu weit. Richtig nehmen die Ausleger an, dass dieser eine Artikel des Glaubens bloss als Beispiel angeführt werde. Die Wahl aber gerade dieses Artikels von der Einheit Gottes erklärt sich daraus, dass er es ist, durch den sich von vorn herein die Offenbarungsreligion von allem Heidenthum unterscheidet. — So sehr auch die Stellung der einzelnen Wörter in den verschiedenen Lesarten variirt (s. die krit. Bemerkungen), so tritt in allen doch die Einheit Gottes als der Hauptbegriff hervor; vergl. besonders 5 Mos. 6, 4. Nehem. 9, 6. Jes. 44, 6. 45, 6. — Matth. 23, 9. Mark. 12, 29. 32. Röm. 3, 30. 1 Kor. 8, 4. 6. und in unserm Briefe Kap. 4, 12. — Bei *Hermas* l. 2 mand. 1 heisst es: πρῶτον πάντων πιστεύσον, ὅτι εἰς ἐστὶν ὁ θεός. — Wenn *de Wette* meint, durch die Construction mit ὅτι werde der Glaube, den der Gegner habe, als ein bloss *theoretischer* markirt, so ist dagegen zu bemerken, dass eine Constr. mit εἰς oder ἐν h., wo gerade die Einheit Gottes hervorgehoben werden soll, gar nicht angewendet werden konnte. — Dass dieser Glaube an sich etwas ganz Gutes sei, giebt Jak. mit den Worten: καλῶς ποιεῖς (s. V. 8.) zu; mehrere Ausleger, wie *Calvin*, *Semler*, *Hottinger*, *Schneckenburger*, *Theile*, *Wiesinger* finden in dem Ausdrücke einen ironischen Zug, was andere, wie *Laurentius*, *Baumgarten*, *Grotius*, *Pott*, *Gebser*, *de Wette* leugnen. Wenn auch nicht in dem Ausdrücke an und für sich, so liegt doch in dem ganzen Ausspruche etwas Ironisches — was sich in der Zusammenstellung von πιστεύουσιν καὶ φροίσουσιν (wie *Wiesinger* bemerkt) zum Sarkasmus steigert. Dieser Sarkasmus giebt sich auch schon darin zu erkennen, dass dem Gegner geradezu die Dämonen gegenübergestellt werden. — Das καὶ

vor τα δαιμόνια ist nicht durch ἀλλὰ καί (*Pott*) oder atqui (*Theile*) zu erklären; durch die Einschiebung einer gegensätzlichen Beziehung würde die eigenthümliche Schärfe des Ausdrucks nur geschwächt. — Dass Jakobus gerade in Beziehung auf die *Einheit* Gottes die Dämonen nennt, hat seinen Grund in der Anschauung, nach welcher die heidnischen Gottheiten Dämonen sind; vergl. LXX 5 Mos. 32, 17. Ps. 95, 5. 105, 37. — 1 Kor. 10, 20 und *Meyer* z. d. St.; als diese stehen sie, den Polytheismus begründend, dem *Einen* Gott feindlich gegenüber; aber in ihrer angemassen Herrschaft über die heidnische Welt schauern sie vor dem Einen Gott, der ihnen dieselbe wieder entreissen und sie *richten* wird. — Ganz willkürlich ist es τὰ δαιμόνια = daemoniaci (*Wetstein*) zu nehmen oder dabei an die Dämonen in den Besessenen (*Semler, Gebser, Schneckenburger*) zu denken. — Unrichtig umschreibt *Pott* das καί zwischen πιστεύουσιν und φορίσσουσι durch καὶ ὅμως; die einfach copulative Bedeutung des Wortes darf h. durch nichts alterirt werden. φορίσσειν) ἅπ. λεγ., wird namentlich von den sich emporsträubenden Haaren gebraucht (Hiob 4, 15); und ist daher von stärkerer Bedeutung als δεδοικέναι und τρέμειν. —

V. 20 leitet den folgenden Beweis aus der Schrift, dass der Glaube ohne Werke todt sei, und demnach das δικαιούσθαι nicht zur Folge haben könne, ein. Die Frage: θέλεις δὲ γινῶναι drückt die zuversichtliche Gewissheit des Sieges über den Gegner; die Anrede: ὦ ἄνθρωπε κενέ die tiefe Entrüstung über denselben aus; κενός bezeichnet h. nicht den intellectuellen Mangel (*Baumgarten*: = „unverständlich, zum Nachdenken unfähig“; *Pott*: = „kurzsichtig“), sondern den Mangel am wahren Lebensgehalt — gegenüber dem erträumten Reichthum, den der Gegner an seinem todtten Glauben zu besitzen wähnt; von Personen ist das Wort im N. T. nur hier gebraucht. Das vorgesetzte ὦ, das öfters gerade bei einem Tadel gebraucht wird, s. Matth. 17, 17. Luk. 24, 25. Röm. 9, 20 (*Winer* S. 209), dient zur Schärfung. — Der Gedanke bleibt wesentlich derselbe, ob νεκρά oder ἀργή gelesen wird; ἀργός) = „fruchtlos“ wird namentlich auch von einem Capital, das keine Zinsen trägt, also ein todttes Capital ist, gebraucht. — Nicht also, weil ἀργή „in Ansehung des Sinnes entschieden den Vorzug verdient“ (*Wiesinger*), sondern nur, weil es sich schwerlich als Glossem (vergl. V. 17. 26.) betrachten lässt, ist es — gegen die überwiegenden Autoritäten, welche für νεκρά zeugen (s. d. krit. Bemerk.), — für

die ursprüngliche Lesart zu halten. — Da χωρὶς τῶν ἔργων h. statt: εἰ μὴ ἔργα ἔχη (V. 17) steht, so ist vor χωρὶς nicht der Artikel ἡ zu ergänzen (gegen Beza, Baumgarten u. A.). —

V. 21. Das Zeugniß, auf das sich Jak. zuerst beruft, ist das dem Abraham Widerfahrene. Die Hinweisung aber auf ihn erklärt sich vollkommen aus der heilsgeschichtlichen Bedeutung, die Abraham hat — und worauf auch der Zusatz: ὁ πατὴρ ἡμῶν hindeutet; ἡμῶν) weil sowohl Jak. als seine Leser dem von Abraham stammenden Volke Israel angehörten. — Durch die Frage mit οὐ wird der Gedanke als ein solcher markirt, dem Alle — auch die Gegner — beistimmen müssen: „Ist nicht Abraham, unser Vater, aus den Werken gerechtfertigt worden?“ Welche Werke aber demselben die Rechtfertigung gebracht haben, giebt der folgende Participialsatz an: „da er Isaak seinen Sohn auf den Altar darbrachte?“ — Die Rücksicht auf die Lehre des Ap. Paulus, und namentlich auf seinen Ausspruch Röm. 4, 1 ff., hat die Ausleger zu manchen Willkürlichkeiten in der Erklärung dieses Verses und vornehmlich des Wortes ἐδικαιώθη verleitet. Um ein sicheres Fundament für die Interpretation zu haben, ist zweierlei zu berücksichtigen: 1, der Gedankenzusammenhang und 2, der Sprachgebrauch des A. T. — Dem Gedankenzusammenhange gemäss, weist das ἐδικαιώθη auf σῶσαι V. 14 zurück; dieses aber steht in enger Beziehung zu der κρίσις V. 13 (κρίνεσθαι V. 12); darnach darf δικαιοῦν hier nicht von einem menschlichen Thun verstanden werden; Jakobus will also nicht sagen, was dem Abraham von den Menschen oder von sich selbst widerfuhr, sondern was ihm durch eine That Gottes widerfuhr; und zwar was ihm geschah ἐν τῷ κρίνεσθαι, im Gerichte Gottes. — Was den Sprachgebrauch des A. T. betrifft, so ist das dem δικαιοῦν entsprechende Wort: דִּקְיָה (welches die LXX fast beständig durch δικαιοῦν, auch wohl δίκαιον κρίνειν, übersetzen; Hiob 32, 2 ist das Piel דִּקְיָה durch ἀποφαίνειν δίκαιον wiedergegeben). Da es sich hier nach Obigem um ein gerichtliches Verfahren handelt, so sind vornehmlich die Stellen: 2 Mos. 23, 7. 5 Mos. 25, 1. Sprichw. 17, 15. Jes. 5, 23. (Sir. 42, 2) zu beachten; in allen diesen Stellen heisst דִּקְיָה „jemanden durch Freisprechung von der Schuld für einen דִּקְיָה erklären“; es ist dem דִּשְׁמִיעַ (LXX καταγινώσκειν, καταδικάζειν) entgegengesetzt, welches = „jemanden durch Verurtheilung für einen

עֲדָן erklären“ ist. Dieselbe Bedeutung hat *δικαιοῦν* offenbar auch im N. T. Matth. 12, 37. Röm. 2, 13. Luk. 18, 14. — Dabei ist zu beachten, dass in dem Begriff des Wortes weder etwas über die Beschaffenheit dessen, der freigesprochen wird, noch über den Grund der Freisprechung — sei es, dass dieser in dem Richter, oder in irgend einer Leistung dessen, der freigesprochen wird, liegen mag — angedeutet ist. — Unrichtig ist es hiernach *ἐδικαιώθη* durch: „er ist als gerecht (vor den Menschen) bewiesen worden“ (*Calvin* *); oder: „seine Rechtfertigung ist vor Menschen bestätigt worden“ (*Baumgarten*), oder durch: „er ist als ein Gerechter geliebt worden“ (*Grotius*), oder durch: „er ist begnadigt worden“ (*Pott* **), oder: „er ist des Beifalls Gottes und aller daraus entspringenden Wohlthaten theilhaftig worden“ (*Theile*), oder endlich: „er ist auch von Gott als ein Gerechter anerkannt worden“ zu erklären ***); es heisst vielmehr: „er ist für gerecht

*) *δικαιοῦν* kann an sich freilich auch: „jemanden als *δικαιος* (oder etwas als *δικαιον*) beweisen“ heissen; (wie das deutsche: „rechtfertigen“) also nachweisen oder dathun, dass einer wirklich ein solcher sei, wie er es selbst, oder wie Andere es von ihm aussagen; dass aber diese Bedeutung hier nicht passt, erhellt daraus, dass offenbar Gott als der gemeint ist, welcher den Abraham rechtfertigte, nämlich *ἐξ ἔργων αὐτοῦ*; bei dieser Bedeutung des Wortes aber müsste Abraham selbst als das Subject gedacht werden, nämlich so: Abraham that durch seine Werke dar, dass er ein *δικαιος* sei; denn die *ἔργα* sind ja Abrahams — und nicht Gottes — Werke. Jakobus aber handelt nicht davon, wodurch einer sich als *δικαιος* beweist, sondern davon, wodurch einer *ἐν τῇ κρίσει* die *σωτηρία* erlange. —

**) Diese Uebersetzung ist unrichtig, weil das Wort „begnadigen“ immer eine Schuld voraussetzt; das aber thut *δικαιοῦν* nicht; das *δικαιοῦσθαι* kann wie dem Schuldigen, so auch dem Unschuldigen zu Theil werden. —

***) Aus *Hofmann's* Exposition (Schriftbeweis I. S. 556—563) lässt sich nicht mit Sicherheit entnehmen, wie er eigentlich den Begriff fasst, denn während er S. 558 als den Sinn des Verses angiebt: „in der Dargabe Isaak's hat sichs bewiesen, dass Gott den Glauben Abraham's recht gewerthet hatte, als er ihn für Gerechtigkeit achtete“; sagt er S. 560: „*δικαιοῦσθαι* heisst gerechtfertigt werden, in dem passiven Sinne, dass es dem widerfährt, der es wird, dass ihm Rechtbeschaffenheit zu Theil wird“ und zwar h. so, dass es hinsichtlich seines Verhaltens (nicht hinsichtlich seines Verhältnisses) zu Gott gemeint ist. — Das ist aber zweierlei und nicht einerlei: denn nach dem ersten Worte würde *δικαιοῦσθαι* heissen: „als ein mit Recht Gerechtfertigter bewiesen werden“; nach dem zweiten Worte aber: „zu einem Rechtbeschaffenen (hinsichtlich des Verhaltens) gemacht werden“; oder soll

erklärt worden.“ Da von der Gerechtsprechung (d. i. Freisprechung) im göttlichen Gerichte (ἐν τῷ κρίνεσθαι) (V. 12) die Erlangung der σωτηρία (V. 14) abhängt, so liegt in der Aussage: Ἀβρ. ἐδικαιώθη zugleich dies, dass derselbe die σωτηρία erlangt hat. — Durch den Zusatz: ἐξ ἔργων wird der auf Seiten Abrahams liegende Grund angegeben, um dessentwillen ihm die Gerechtsprechung zu Theil geworden ist. Unter diesen Werken sind nicht *alle* Werke, die Abraham gethan hat, oder sein ganzes frommes Leben zu verstehen, sondern, wie der Satz: ἀνεβέβηκας Ἰσαὰκ κτλ. zeigt: die thatsächliche Darbringung seines Sohnes Isaak auf den Altar. Der Plural ἐξ ἔργων erklärt sich daraus, dass zuerst ganz allgemein die Kategorie bezeichnet wird, die hier in Betracht kommt. Auffallend kann es scheinen, dass Jakob. gerade jene Darbringung als den Grund der Freisprechung betont, da doch in der alttestamentlichen Erzählung derselben (1 Mos. 22) ein δικαιοῦν des Abraham nicht erwähnt wird. Was Jak. im Sinne hat, ist nicht sowohl „das Urtheil Gottes daselbst V. 12 (vergl. mit V. 16 ff.)“ (*Wiesinger*), sondern vielmehr die Ertheilung der Verheissung auf Grund dessen, was Abraham gethan hatte, wie es ausdrücklich heisst: „*dieweil* du solches gethan hast“ (V. 16) und: „*darum*, dass du meiner Stimme gehorcht hast.“ (V. 18). Das δικαιοῦσθαι des Abraham von Seiten Gottes bestand also nicht darin, dass der

der Sinn des einfachen ἐδικαιώθη vielleicht der sein: „Abraham ist, dadurch, dass er zu einem Rechtbeschaffenen gemacht worden ist, als ein solcher bewiesen, dem mit Recht die Gerechtigkeit zugesprochen ist“? — Aber δικαιοῦσθαι heisst nach dem bibl. Sprachgebrauch weder das Erste, noch das Zweite, noch dies aus jenem und diesem zusammengesetzte Dritte. — Da *Wiesinger* sich eng an *Hofmann* anschliesst, so kommt auch bei ihm die Sache nicht zur Klarheit; — bleibt es doch sogar unklar, wer als der δικαίων gedacht werden soll: Abraham selbst oder Gott. —

In der 2. Aufl. seines Schriftbeweises hat *Hofmann* im Wesentlichen nichts geändert. Die oben citirten Worte von S. 558 stehen hier eben so S. 642; die Worte von S. 560 finden sich hier freilich nicht; allein wenn *Hofmann* h. statt dessen sagt: „δικαιοῦσθαι könne die Bedeutung ein δικαίος werden, nach den beiden Beziehungen haben, in welchen Jemand δικαίος heissen mag, so fern er dann das Urtheil Gottes für sich hat oder sofern er dann dem ihm geltenden Willen Gottes entspricht“, so ist damit in der That nichts anderes gesagt, als was in der 1. Aufl. gesagt war. — Leider hat sich *H.* über die Bedeutung der Präposition ἐξ in ἐξ ἔργων nicht erklärt, ob sie gleich „um — willen“ oder = „durch“ ist.

Gehorsam, den er bewiesen, als solcher von Gott anerkannt ward, sondern darin, dass ihm um seines *Gehorsams* willen, also: ἐξ ἔργων die Segensverheissung ertheilt ward. Zwar war dem Abraham dieselbe Verheissung schon früher, und zwar ehe derselbe etwas gethan hatte, gegeben (1 Mos. 12, 2. 3): *damals* aber ward sie ihm *um seines Thuns willen* ertheilt: und eben das ist das für Jakobus bedeutsame Moment; vergl. Jes. Sir. 44, 20: ὃς συνετήρησεν νόμον ὑψίστου — — καὶ ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός· διὰ τοῦτο ἐν ὅρκῳ ἔστησεν αὐτῷ κτλ. — Zu der Construction ἐδικαιώθη ἐκ vergl. Matth. 12, 37.: ἐκ τῶν λόγων σου δικαιοθήσῃ, wo die λόγοι als dasjenige bezeichnet sind, auf Grund dessen die Freisprechung (oder auch die Verurtheilung) stattfinden wird. — Die Worte: ἀνενέγκας — ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον sind nicht mit *Luther* zu übersetzen: „da er s. Sohn — auf dem Altar opferte“; denn ἀναφέρειν in der Verbindung mit ἐπὶ cum Accusat. heisst nicht „opfern“, sondern: „als Opfer auf den Altar bringen“; (vergl. zu 1 Petr. 2, 24); unrichtig ist es daher, den Begriff „wollen“ zu ergänzen (*Estius*: cum obtulisset = offerre voluisset); falsch erklärt *Hottinger* ἐπὶ τ. θυσ. = vor den Altar. — Nachdrucksvoll ist dem Namen Ἰσαάκ hinzugefügt: τὸν υἱὸν αὐτοῦ; vergl. 1 Mos. 22, 16.

V. 22. Nächste Folgerung aus dem Vorhergehenden. Da die Nothwendigkeit des *Glaubens* zur Erlangung des Heils von denen, gegen die Jak. polemisiert, nicht bestritten ward, sondern nur die Nothwendigkeit der *Werke* und da Jak. V. 21 das Beispiel des Abraham herangezogen, um dadurch diese zu beweisen, so kann auch in diesem Verse nur dargethan werden sollen, wie wichtig für Abraham seine *Werke*, nicht aber, wie wichtig für ihn der *Glaube* gewesen. Dieser Gedanke spricht sich auch in dem zweiten Hemistich: καὶ ἐκ τῶν ἔργων κτλ. klar und deutlich aus; dagegen ist das erste Hemistich: ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ von den Auslegern meistens so verstanden worden, als solle damit die Nothwendigkeit *des Glaubens* hervorgehoben werden. In diesem Sinne sagt *Bengel*: duo commata, quorum in priore, si illud, *fides*, in altero *operibus* cum accentu pronunciaveris, sententia liquido percipitur, qua exprimitur, quid utraque pars alteri conferat; hiernach hätte also Jak. in dem ersten Hemistich ausdrücken wollen, dass dem Abraham der *Glaube* nicht gefehlt habe, dass vielmehr dieser es gewesen sei, aus welchem seine Werke entsprungen seien, dass demnach Abraham ἐξ ἔργων gerechtfertigt sei, weil dieselben *Glaubenswerke*

gewesen; dieselbe Auffassung bei *Erasmus*, *Tremellius*, *Beza*, *Baumgarten*, *Gebser*, *Pott*, *Kern* u. A.; auch bei *Hofmann* und *Wiesinger*. Allein der Gedankenzusammenhang ist dagegen, da *dieser* Gedanke sich nicht als Folgerung aus V. 21 ergibt. — Richtiger haben demnach diejenigen Ausleger gesehen, die in den betr. Worten den Sinn finden, dass die πίστις des Abraham keine *totte*, sondern eine *werkthätige* gewesen sei; *Estius*: operosa fuit, non otiosa, non mortua (eben so: *Calvin*, *Laurentius*, *Hornejus* u. A.); der Accent ist nämlich nicht auf ἡ πίστις, sondern auf τοῖς ἔργοις αὐτοῦ zu legen, da Jak. hervorheben will, dass Abraham nicht ἐκ πίστεως μόνον, sondern ἐξ ἔργων gerechtfertigt sei (V. 24). — συνήργει) erklären *Hofmann* und *Wiesinger*: „dass der Glaube seinem Thun behülflich war, nämlich sofern sein Thun das nicht geworden wäre, als was es sich in jener That des völligen Gehorsams darstellt, wenn nicht der Glaube ihm dazu verholffen hätte, es zu werden“; falsch, denn τὰ ἔργα ist nicht *das Thun* (die Thätigkeit), sondern: das Gethane, die Werke; auch wäre bei dieser Auffassung der Hauptgedanke zu ergänzen. *Kern* nimmt τοῖς ἔργοις als Dativ der Beziehung: „der Gl. wirkte zu seinen Werken d. i. war das wirkende Princip für die Erzeugung der Werke“; allein diese Erkl. hat den Sprachgebrauch gegen sich; am einfachsten ist es συνεργεῖν = mitarbeiten, mitwirken zu nehmen, also der Glaube war der συνεργός seiner Werke d. i. er wirkte nicht allein, sondern mit seinen Werken. Jak. will h. hervorheben, dass bei Abraham beides zusammen war; wobei jedoch dem Zusammenhange gemäss der Accent auf τοῖς ἔργοις zu legen ist *). *Das zweite Hemistich* drückt nicht einen Gegensatz zu dem erstern aus, sondern bildet das Complement zu demselben: indem der Glaube des Abraham *mit* seinen Werken wirkte, gelangte er selber zu seiner Vollendung; ἐτελειώθη) wird von vielen Auslegern declarativ gefasst; *Gomarus*: fides est causa, opera effectus; causa autem non perficitur a suo effectu, sed perfecta declaratur, ut fructus boni arborum bonam non efficiunt, sed indicant; dieselbe Auffassung bei *Calvin*, *Laurentius*, *Baumgarten*, *Gebser*, *Bengel*, *de Wette* u. A.; auch *Wiesinger* zielt mit der Bemerkung:

*) Mit Unrecht meint *Hottinger*, dass hier eine Hypallage seu quaedam constructionis inversio anzunehmen sei, da es eigentlich heissen sollte: ὅτι τὰ ἔργα συνήργει τῇ πίστει.

„als völlig hätte sich der Glaube nicht *bewähren* können, wenn er es nicht an sich schon gewesen wäre, denn das völlige Werk setzt auch den völligen Glauben voraus“ auf dasselbe hin; allein *τελειοῦσθαι* heisst nicht: „*bewährt*“, sondern „*vollendet* werden.“ Allerdings kann es nicht die Meinung des Jak. sein, dass der vorher unvollkommene Glaube durch die Werke, als etwas, was zu dem Glauben äusserlich hinzukommt, vollendet wird, da ja der Glaube der Antrieb zu den Werken ist; allein eben so wenig ist es seine Meinung, dass der Glaube bereits vor den Werken völlig ist und sich durch die Werke bloss als solcher bewährt oder beweist, sondern Glaube und Werke gehören ihm so eng zusammen, dass jener erst indem er die Werke hervorbringt immer mehr das wird, was er seiner Natur und Bestimmung nach sein soll, und insofern erst durch die Werke zu seiner Vollendung gelangt; denn wie der Liebe Kraft durch die Uebung der Liebeswerke wächst und sich vollendet, so wächst und vollendet sich auch der Glaube, durch die Uebung der Werke, in denen er sich bethätigt. So ward auch Abrahams Glaube erst dadurch vollkommen, dass er seinen Sohn als Opfer auf den Altar darbrachte. —

V. 23. Da das über Abraham in dem Vorhergehenden Ausgesagte mit dem Schriftworte 1 Mos. 15, 16 im Widerspruch zu stehen scheint, so musste Jakobus nothwendig diesen scheinbaren Widerspruch auflösen: deshalb fügt er dem Bisherigen hinzu: „*und (so) ward erfüllt die Schrift, welche sagt: „Es glaubte aber Abraham Gott und das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet und er ward ein Freund Gottes genannt.“* — Die meisten Ausleger erklären *πληροῦν* durch: *comprobare*, *bestätigen*; und finden h. den Gedanken ausgesprochen, dass dadurch, dass Abraham *ἐξ ἔργων* gerechtfertigt worden, das Schriftwort: dass dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden, seine Bestätigung empfangen habe; allein in dieser Erklärung des Wortes *πληροῦν* liegt eine willkürliche Abschwächung des Begriffes: *πληροῦν* heisst weder im neutestamentlichen noch klassischen Sprachgebrauch jemals: „*bestätigen*“; sondern immer „*erfüllen*“; in Bezug auf eine Aussage wird durch *πληροῦν* die Verwirklichung des darin ausgesprochenen Gedankens durch eine folgende Thatsache bezeichnet, mag nun jene Aussage die Form einer eigentlichen Vorhersagung haben oder nicht. Diese Bedeutung des Verbums ist auch hier anzuerkennen, und zwar um so mehr als Jak. sich *der* Formel bedient, mit der nicht nur im N. T., sondern auch im A. T. (1 Kön. 2, 27. 2 Chron.

36, 22. 1 Makk. 2, 55) meistens die Erfüllung einer eigentlichen Vorhersagung, immer aber die reale Bethätigung eines früher ausgesprochenen Gedankens ausgedrückt wird. — Das Schriftwort, das erfüllt worden, ist die Stelle 1 Mos. 15, 6; worin nicht nur gesagt ist, dass Abraham Jehova glaubte, sondern auch, dass er (Jehova) ihm dies zur Gerechtigkeit rechnete. Jak. citirt (eben so wie Paulus Röm. 4, 3. Gal. 3, 6) die Stelle nach d. LXX wo statt des Activs יהִשְׁבַּח das Passiv: ἐλογίσθη steht; indem er nur darin von dem griech. Texte abweicht, dass er (eben so wie Paulus Röm. 4, 3) statt καὶ ἐπίστευσεν: „ἐπίστευσεν δέ“ setzt; zu bemerken ist, dass in der entsprechenden Stelle Ps. 106, 31 auch im Hebräischen das Passiv: וַתִּשְׁבַּח steht. — Statt des in diesen Stellen gebrauchten Ausdruckes findet sich im A. T. auch die Formel תְּהִיָּה לִּי צְדָקָה לְפָנֶי יְהוָה, 5 Mos. 24, 13 und 6, 25 (an letzterer Stelle übersetzen die LXX צָדִיק falsch durch ἐλεημοσύνη); das Gegentheil hiervon bezeichnet der Ausdruck לֹא קָלָלָהּ לַיהוָה Sprichw. 27, 14. — Alle diese Ausdrücke besagen ein Urtheil, welches Gott über ein bestimmtes Verhalten des Menschen bei sich selbst fällt, wonach er dieses demselben sei es zur Gerechtigkeit oder zum Fluche anrechnet: bei Abraham war es der Glaube, um desentwillen er ihn bei sich selbst als einen Gerechten gelten liess. — Worin sieht nun aber Jak. die Erfüllung des Schriftwortes, das dieses Urtheil Gottes über Abraham bezeugt? Offenbar in dem, was er zuvor gesagt hatte, nämlich darin, dass Abraham ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη und worauf er mit dem Folgenden: καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη hindeutet; denn diese Worte sind — da sie nicht mit zu dem Schriftworte gehören — nicht dem καὶ ἐλογίσθη, sondern dem καὶ ἐπληρώθη κτλ. coordinirt. Zwar sah Gott Abraham als seinen φίλος (φίλος θεοῦ ist nicht, wie Hofmann meint: „Gottes Freund, der Gott lieb hatte“, sondern: *Gottes Freund, den Gott lieb hatte*) von dem Augenblicke an, als er ihm seinen Glauben zur Gerechtigkeit rechnete — aber *genannt* ward er erst später so, nämlich von da an erst, als er von Gott um seiner *Werke* willen für gerecht *erklärt* ward. Dem Jak. galten nämlich die Ausdrücke: ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην und ἐδικαιώθη nicht für gleichbedeutend, sondern nach seiner Darstellung ward dem Abraham *jenes* rein um seines Glaubens willen (ἐπίστευσεν); *dieses* aber erst als sein Glauben durch die Werke zur Vollendung

gekommen war, also um seiner Werke willen (ἐξ ἔργων) zu Theil; so dass dies Letztere sammt dem damit Zusammenhängenden: dass Abr. ein Freund Gottes genannt ward, die Folge und zwar die thatsächliche Verwirklichung (die πληρωσις) des Ersteren war. — Die Bezeichnung Abrahams als eines φίλος θεοῦ findet sich zwar nicht in der LXX; allein Chron. 20, 7 nennt ihn Josaphat im Gebete: יהוה (LXX ὁ ἠγαπημένος σου) und Jes. 41, 8 nennt ihn Gott selbst: יהוה (LXX ὃν ἠγάπησα); auch war es bei den Juden nicht ungewöhnlich ihn als φίλος θεοῦ zu bezeichnen; 1 Mos. 18, 17 haben die LXX zu ἀπὸ Ἀβραάμ die Worte: τοῦ παιδὸς μου hinzugefügt, wofür Philo: τοῦ φίλου μου setzt. — Dass man nicht mit Grotius, Hornejus, Pott u. A. ἐκλήθη = factus est, fuit erklären darf, geht aus dem Vorhergehenden hervor.

Anmerk. De Wette hat πληροῦν richtig durch: „verwirklichen“ erklärt und nur darin geirrt, dass er die πληρωσις eigentlich nur auf den Glauben des Abrah. bezieht: „Da dem Jak. ein Glaube ohne Werke nichts war, so sah er auch in jenem Verheissungsglauben und in der Zurechnung desselben etwas noch nicht ganz Reales, und die volle Realität trat erst durch den in der Opferung seines Sohnes bewiesenen Gehorsam hinzu.“ Wiesinger sagt zwar gegen jene Erklärung von πληροῦν: „Als ob die Anrechnung des Glaubens Abrahams als Gerechtigkeit damit zu ihrer Realität gelangte, dass die Rechtbeschaffenheit seiner Werke anerkannt wird!“ allein diese Zurückweisung wäre nur dann berechtigt, wenn ἐδικαιώθη die Bedeutung hätte, welche Wiesinger dem Worte beilegt.

V. 24. Allgemein gültige Folgerung aus dem angeführten Beispiele des Abraham: „Ihr seht, dass aus den Werken der Mensch gerechtfertigt (für gerecht erklärt) wird und nicht aus dem Glauben allein.“ ὁρᾶτε ist nicht Imperativ (Erasmus, Grotius), sondern Indikativ; unrichtig fassen Griesbach, Schott, Schulthess den Satz als Frage auf, das ist er eben so wenig, wie V. 22. — ἐξ ἔργων) steht nachdrucksvoll voran, weil hierauf der Hauptaccent liegt; δικαιοῦται) hat h. dieselbe Bedeutung, wie V. 21.; Jak. folgert also aus dem Vorhergehenden, dass das für gerecht Erklärtwerden des Menschen (d. i. die Freisprechung desselben ἐν τῷ κρίνεσθαι, welche die Bedingung der σωτηρία ist) ἐξ ἔργων komme und — wie er in besonderer Berücksichtigung seiner Gegner hinzufügt — οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. Der Hauptaccent liegt auf μόνον; denn so we-

nig Jak. V. 14 gesagt hat, dass der Glaube nicht vermöge selig zu machen (σῶσαι), so wenig will er hier sagen, dass der Mensch nicht ἐκ πίστεως gerechtfertigt werde (vielmehr ist ihm die πίστις die absolute Voraussetzung, ohne welche an die Erlangung des Heils gar nicht gedacht werden kann, da ohne sie die ἔργα, ἐξ ὧν δικαιούται ἄνθρωπος unmöglich sind), sondern dass der Glaube, der rechtfertigen soll, nicht χωρὶς τῶν ἔργων sein dürfe; μόνον ist daher nicht mit οὐκ (*Theile*: appositionis lege explenda est oratio: non solum fide, sed etiam operibus — nempe cum fide jungendis), sondern mit πίστεως (*Theophylact, Grotius, Knapp, Hottinger, Wiesinger* u. A.) zu verbinden, vergl. 1 Kor. 12, 31. 2 Kor. 11, 23. Gal. 1, 23. Phil. 1, 26; *Winer* S. 547. Das Präsens δικαιούται ist gesetzt, weil der Gedanke als allgemeine Sentenz ausgedrückt wird. —

V. 25. Dem Beispiele des Abrahams wird das der Rahab hinzugefügt: „Wurde nicht aber auch gleicherweise Rahab die Hure aus den Werken gerechtfertigt?“ — Die Form des Satzes eben so wie V. 21. — ὁμοίως δὲ καὶ) heisst nicht: „selbst sogar“ (wie *Frommann* in den Stud. u. Krit. 1833. S. 97 erklärt), sondern durch ὁμοίως wird die Gleichheit dessen, was der Rahab, mit dem, was dem Abraham zu Theil geworden ist, hervorgehoben, durch δὲ aber auf eine Verschiedenheit des Verhältnisses hingewiesen. Diese Verschiedenheit ist durch den Beisatz: ἡ πόρνη markirt. Rahab nämlich war eine πόρνη, dennoch aber ward sie um der Werke willen, die sie that (nämlich um ihrer Glaubenswerke willen) für gerecht erklärt. So wird durch die Hinzufügung dieses Beispiels die Wahrheit, dass der Mensch ἐξ ἔργων gerechtfertigt wird, noch besonders bestätigt *). — Der Art. ἡ ist nicht, wie einige Ausleger meinen, demonstrativisch = illa; und πόρνη bedeutet weder mulier cibaria vendens, oder: caupona vel hospita (*Lyranus, Grotius*) noch: idololatra (*Rosenmüller*). — ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους κτλ.) Dieser Participialsatz giebt die ἔργα an, um derentwillen die Rahab gerechtfertigt worden ist.

*) *Beda* führt als Grund, warum die Rahab h. als Beispiel herangezogen wird, an: ne quis objiceret Abrahamum ejusque fidem excelsiorem esse, quam et quivis christianus imitatione eam adsequi possit; *Grotius* meint: Abrahami exemplum Hebraeis ad Christum conversis sufficere debebat, sed quia etiam alienigenis scribit, adjunxit exemplum feminae extraneae (ähnlich *Hofmann*) und *Schneckenburger* bemerkt: novum additur exemplum e sexu muliebri sumtum; alle diese Meinungen sind jedoch willkürlich, da in den vorliegenden Worten nichts auf sie hindeutet.

Die Berechtigung zu der Aussage, dass Rahab um dieses ihres Werkes willen gerechtfertigt worden sei, liegt darin, dass ihr nach der Erzählung: Josua Kap. 2 und 6 wegen desselben das Leben geschenkt, sie also förmlich von dem *Strafgerichte*, das über Jericho erging, freigesprochen ward; vergl. Jos. 6, 24. — Hebr. 11, 31 wird die Errettung der Rahab ihrer πίστις zugeschrieben, aber so, dass ihre That zugleich als die Bethätigung derselben erwähnt wird. — ὑποδεξαμένη) erklärt *Theile* = clam excepit; mit Recht aber sagt *Wiesinger*: „die Nebenbedeutung clam liegt nicht im Worte, sondern in den Umständen“; vergl. Luk. 10, 38. 19, 6. Apgesch. 17, 7; in der Hebr. St. steht das Simplex: δεξαμένη; und die ἄγγελοι sind dort genauer als κατάσκοποι bezeichnet; ἐκβάλλειν ist nicht = dem einfachen emittere (*Schneckenburger*), sondern hat die Nebenbedeutung des Gewaltsamen, = hinaustreiben“, vergl. Luk. 8, 54. Joh. 2, 15. Apgesch. 9, 40; es markirt h. die dringende Eile, mit der sie die Boten aus dem Hause zu gehen antrieb; ἐτέρῳ ὁδῷ) d. i. auf einem andern Wege, als auf dem sie in das Haus hineingegangen waren, nämlich: διὰ τῆς θυρίδος Jos. 2, 15. Ueber den Dat. localis s. *Winer* S. 247. —

V. 26 schliesst sich als Begründung (γάρ) zwar zunächst dem unmittelbar Vorhergehenden (ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη), damit aber zugleich dem allgemeinen Gedanken V. 24 an. Jak. wiederholt hier dasselbe Urtheil über die πίστις χωρὶς τῶν ἔργων, welches er bereits V. 17 ausgesprochen hat, jedoch so dass er dasselbe durch die Vergleichung mit dem σῶμα χωρὶς πνεύματος verschärft: „Denn wie der Leib ohne Geist todt ist, so ist auch der Glaube ohne die Werke todt.“ — τὸ σῶμα) offenbar der menschliche Leib und πνεῦμα der menschliche Geist d. i. des Menschen Seele (vergl. Joh. 19, 30). *Wiesinger* erklärt πνεῦμα, weil es ohne Artikel steht, = „Belebendes“, unrichtig, da der Mangel des Artikels nicht den Begriff des Wortes selbst alteriren kann; mit dem Artikel würde das πνεῦμα nur schärfer als der dem Leibe angehörende Geist markirt, als es ohne Artikel geschieht. Gegen den neutest. Sprachgebrauch nehmen *Gomarus*, *Piscator*, *Laurentius*, *Wolf* u. A. (*Theile* ist unentschieden) πνεῦμα h. = halitus seu respiratio. — οὕτως) ist nicht „Versicherungszeichen = eben so gewiss“ (*Baumgarten*), sondern drückt einfach die Vergleichung aus. Der Art. τῶν vor ἔργων bezeichnet die Werke (wie V. 20) als die der πίστις angehörigen, ihr entsprechenden Werke. — Die Vergleichung erscheint insofern inconcinn, als in

dem Verhältnisse des σώμα und des πνεῦμα zu einander jenes das Sichtbare (sinnlich Wahrnehmbare), dieses das Unsichtbare ist, und als das πν. die Lebensquelle des σώμα ist, während in dem Verhältnisse der πίστις und der ἔργα zu einander, jene das Unsichtbare ist und diese sinnlich wahrnehmbar sind und als die ἔργα der πίστις entquellen — allein dies berechtigt nicht dazu den Begr. „der Werke“ h. mit dem „der Liebe“ (*Theile*) zu vertauschen, sondern es geht daraus hervor, dass Jak. nicht sowohl die einzelnen Glieder mit einander (das σώμα mit der πίστις, das πνεῦμα mit den ἔργοις) vergleicht, als vielmehr durch die Vergleichung den Begriff des Todtseins hervorheben will: ein Glaube, der keine Werke hat, dokumentirt sich dadurch als etwas Todtes, das eben so todt ist, wie der Leichnam d. i. wie der Leib ohne Geist *). Ist er aber so todt, so kann er auch nicht die Gerechtsprechung des Menschen und demnach nicht die σωτηρία bewirken. —

1. Die in diesem Abschnitte enthaltene Lehre des Jakobus steht dem Ausdrucke nach in einem Gegensatz mit der des Ap. Paulus (Jak.: ἐξ ἔργων δικαιούται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον; Paul. Gal. 2, 16: οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου, ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Jak. fragt: Ἀβραὰμ οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη; Paulus Röm. 4, 2 sagt: εἰ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρός τὸν θεόν); es fragt sich, ob der Gedanke des Einen dem des Andern widerspricht. — Bis zu *Luther* hin herrschte die Ueberzeugung, dass beide im Gedanken mit einander übereinstimmen; dasselbe behaupten in neuer Zeit: *Neander*, *Thiersch*, *Schmid*, *Hofmann*, *Wiesinger* u. A. — *Luther* dagegen war der Meinung, dass die Lehre des Jak. der des Ap. Paulus entschieden widerspreche; dieselbe Ansicht haben in neuer Zeit *de Wette*, *Kern*, *Baur*, *Schwegler* u. A. ausgesprochen. Eine mittlere Ansicht ist die, dass zwischen Jakobus und Paulus zwar eine Verschiedenheit in der Lehre stattfinde, dass diese aber eine höhere Einheit nicht ausschliesse. — Schon *Theophylact*, *Oecumenius*, *Beda* haben zum Behuf der Ausgleichung der Differenz hervorgehoben, dass die ἔργα des Jak. andere seien, als die, von denen Paulus rede: dieser nämlich meine die opera legis (*Oecum.*: τὰ κατὰ νόμον σαββα-

*) Möglich ist es jedoch auch, dass Jak. hier πίστις als die Form des christlichen Lebens, „das Christsein“, und die ἔργα dann als den Inhalt desselben gedacht und in diesem Sinne jene mit dem Leibe, diese mit der Seele des Menschen verglichen hat. — Doch würde auch so die Gegenüberstellung keine ganz zutreffende sein. —

Luth. Briefe. Ev. Jakob. 1522. Walch xiv pg 148. Nov. zu Abg. h. 75 1524 pg 105f

τισμῶν καὶ περιτομῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἀγνισμῶν), jener dagegen die opera fidei (*Oecum.*: ἔργα τὰ πίστιν βεβαιοῦντα) Dies ist auch richtig. Paulus hat es ja mit judaistischen Gegnern zu thun, welche die Nothwendigkeit der Beschneidung und damit aller gesetzlichen Werke behaupteten: Jakobus aber mit solchen Christen, die sich auf die blosse πίστις verliessen und meinten, dieselbe sichere ihnen die Seligkeit zu, wenn sie auch ohne die entsprechenden Werke bleibe: jener hatte also nachzuweisen, dass die ἔργα τοῦ νόμου nicht nothwendig, dieser, dass die ἔργα τῆς πίστεως nothwendig seien. Indess reicht diese Anerkennung der verschiedenen Verhältnisse zu einer wirklichen Ausgleichung der Differenz nicht aus, denn mit Recht ist behauptet worden, dass nach dem Lehrsystem des Paulus nicht nur den Werken des Gesetzes, sondern auch den Werken des Glaubens die rechtfertigende Kraft abzusprechen sei, da diese letzteren der Rechtfertigung nicht vorangehen, sondern nur nachfolgen können. Man hat deshalb auch die verschiedene Bedeutung des Begriffes πίστις in Anspruch genommen und behauptet, dass Jak. unter der πίστις χωρὶς ἔργων nur das blosse Fürwahrhalten (*Oecum.*: ἡ ἀπλὴ συγκατάθεσις), die frigida et nuda notitia oder wohl gar nur die falsa professio fidei verstehe; dies ist freilich unrichtig, wiewohl Paulus eine πίστις νεκρά dem Namen nach nicht kennt; allein wenn es auch richtig wäre, so würde auch die Anerkennung dieses Unterschiedes noch nicht zur Ausgleichung hinreichen, denn *Wiesinger* hat entschieden Recht, wenn er gegen *Schmid*, *Olshausen*, *Neander* u. A. bemerkt, dass es etwas Anderes sei, zu sagen: *Aus dem Glauben gerechtfertigt werden, der in Werken sich bethätigt, und: aus den Werken gerechtfertigt werden, in denen der Glaube sich bethätigt.* — Die Ausgleichung kann nur von dem Begriffe δικαιοῦσθαι aus gewonnen werden. Den Unterschied des Begriffes bei Jakobus und bei Paulus hat man meistens dahin bestimmt, dass dieser de actu justificationis, jener aber de statu ejusdem justificationis rede. Allein, dabei wird dem Worte eine Bedeutung beigelegt, die es entweder nie hat, oder die es hier, wo nicht von etwas, was dem Abraham durch sich, sondern von dem, was ihm von Gott widerfahren ist, die Rede sein muss, nicht haben kann. Alle die Erklärungen, bei welchen ἐδικαιώθη in dem Sinne einer *Bewährung* genommen wird, haben überdies den Gedankenzusammenhang gegen sich; denn wenn die Tendenz des betr. Abschnittes offenbar die ist, nachzuweisen, dass eine πίστις χωρὶς ἔργων nicht selig machen (σώζειν) könne: so hatte Jak., wenn er von einer Bewährung reden wollte, seinem Gegner gegenüber, zu zeigen, dass eine Bewährung der durch den Glauben erlangten Rechtfertigung in Bezug auf die zukünftige σωτηρία nothwendig sei, nicht aber, dass dieselbe nur durch ἔργα geschehen könne; auch ist einer solchen Auffassung das οὐκ ἐκ πίστεως μόνον V. 24 durchaus entgegen. Wenn *Wiesinger* die

pg 124

Hofmann, I pg 561.

Unterscheidung des actus und des status, — nach Hofmann's Vorgang — näher dahin bestimmt, dass Paulus von dem Verhältniss zu Gott, Jakobus aber von dem Verhalten zu Gott rede, so wird die Sache dadurch nicht gebessert, sondern noch verschlimmert. Denn gegen den Gedanken, dass der durch den Glauben in das rechte Verhältniss zu Gott Gesetzte durch seine Werke ein, in seinem Verhalten zu Gott, *Rechtbeschaffener* werde, gilt das bekannte Wort: Nicht die frommen Werke machen den frommen Menschen, sondern der fromme Mensch macht die frommen Werke. — Nur bei der zu V. 21 gegebenen Erklärung von *δικαιοῦσθαι* sagt Jakobus, was er sagen musste; denn bezieht sich *δικαιοῦσθαι* (eben so wie *σώζειν* V. 14) auf das für den Gläubigen noch zukünftige Gericht Gottes, so trifft die Nachweisung, dass dasselbe die *ἔργα* zur nothwendigen Bedingung habe, wirklich den Gegner, welcher meinte, durch eine werklose *πίστις* die *σωτηρία* erlangen zu können. — Ob aber so gefasst die Lehre des Jakobus mit der des Paulus zusammenstimme, ergiebt sich aus folgenden Bemerkungen: 1, Jak. sagt hier offenbar nichts gegen die Paulinische Rechtfertigungslehre, da sich sein *ἐξ ἔργων* gar nicht auf das Versetztwerden in das neue Verhältniss zu Gott bezieht, wovon er hier gar nicht handelt. Die Frage, wodurch dieses bedingt ist, wird von Jak. in seinem Briefe überall nicht eingehend erörtert; doch ist zu bemerken, dass ihm die Grundlage des christlichen Lebens die *πίστις* ist und dass er die Wiedergeburt Kap. 1, 18 als ein Werk Gottes bezeichnet, das allein durch den Willen Gottes und zwar dadurch zu Stande kommt, dass Gott dem Menschen das Wort der Wahrheit einpflanzt. Dass aber Jak. hiemit etwas aussagt, was mit der Rechtfertigungslehre des Ap. Paulus nicht im Widerstreit, sondern in Uebereinstimmung steht, bedarf keines Beweises. — 2, Die Lehre des Ap. Paulus von dem zukünftigen Gerichte über die Gläubigen streitet nicht mit dem, was Jakobus von dem *δικαιοῦσθαι* sagt, wenngleich jener sich in Bezug hierauf dieses Ausdruckes (ausser Röm. 2, 13) nicht bedient. Es ist zu beachten, dass Paulus den rechtfertigenden Act Gottes, durch welchen dem Gläubigen das Verdienst Christi zugerechnet wird, sehr bestimmt von dem richtenden Act Gottes, durch welchen dem Gerechtfertigten die *σωτηρία* entweder zu- oder abgesprochen werden wird, unterscheidet. Die (von Paulus so genannte) Rechtfertigung ist auf Seiten des Menschen nur durch die *πίστις* bedingt; die zukünftige *σωτηρία* wird aber nur dem zugesprochen werden, bei welchem sich die *πίστις* als eine werkhätige bewiesen hat. Wie es einerseits unrichtig ist zu sagen, dass nach Paulus nur derjenige durch die *πίστις* gerechtfertigt sei, bei dem dieselbe nicht ohne Bethätigung bleibt, so andererseits auch zu meinen, dass nach ihm im Gerichte Gottes keine Rücksicht auf die *ἔργα* genommen werde. Wenn Wiesinger zum Belege dafür, dass Paulus

die *rechtfertigende* (das Wort in seinem Sinne genommen) Kraft eines unthätigen Glaubens leugne, die Stellen: Röm. 8, 4. 13. 13, 8–10; 1 Kor. 6, 7–11. 13. Gal. 5, 6. 19–21. Ephes. 2, 8–10. Kol. 1, 10. Tit. 2, 14 anführt, so ist dagegen zu bemerken, dass in keiner dieser Stellen (ausser Ephes. 2, 8 in dem Worte: *ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως*) von dem Gerechtfertigtwerden (*δικαιοῦσθαι* im Sinne des Paulus) die Rede ist; wohl aber zeugen alle diese Stellen dafür, dass Paulus die Erlangung der *σωτηρία* oder das zukünftige Ererben des Reiches Gottes von den *ἔργοις* der Gerechtfertigten bedingt sein lässt. Es ist wohl zu beachten, dass Gal. 5, 6 von der *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* nicht (wie fast immer angenommen wird) in Bezug auf das *δικαιοῦσθαι*, wohl aber in Bezug auf das *ἀπεκδέχεσθαι ἐλπίδα δικαιοσύνης*, also auf die *Hoffnung* derer, welche *σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως* sind, die Rede ist; ferner, dass 1 Kor. 6, 11 die Christen, zu denen Paulus als solchen sagt: *ἀπελοίσασθε, ἡγιασθητε, ἐδικαιώθητε* *), ermahnt werden, um ihrer selbst willen daran zu denken, dass die *ἄδικοι* die *βασιλεία θεοῦ* nicht ererben werden; sodann, dass Gal. 5, 25 darauf hingewiesen wird, dass das *ζῆν πνεύματι*, das den Gläubigen eignet, auch ein *στοιχεῖν πνεύματι* sein müsse; endlich, dass Paulus 2 Kor. 5, 10 ausdrücklich sagt, dass *wir* alle (d. i. die Christen, die als solche *δικαιωθέντες* sind) vor dem Richtersthule Christi werden erscheinen müssen, *ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ᾧ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθόν, εἴτε κακόν*. Nach diesen Stellen, die noch durch viele andere vermehrt werden könnten, ist es nicht zu leugnen, dass Paulus, so bestimmt er jede Mitwirkung menschlicher Werkthätigkeit für das Gerechtfertigtwerden ausschliesst, nicht minder bestimmt das zukünftige Heil von der Uebung der *ἔργα τῆς πίστεως* abhängig darstellt. Ist aber dies der Fall, so findet auch in Bezug hierauf nicht im Gedanken, sondern nur im Ausdruck eine Differenz zwischen Jakobus und Paulus statt, nämlich so dass dieser mit dem Worte *δικαιοῦν* dasjenige Gerecht- oder Freisprechen Gottes bezeichnet, durch welches der Gläubige in das neue Kindesverhältniss zu Gott gesetzt wird, jener aber dasjenige Gerecht- oder Freisprechen Gottes, durch welches der zum Kinde Gottes Wiedergeborene im Gerichte die *σωτηρία* zuertheilt erhält; bei beiden aber heisst *δικαιοῦν* „für gerecht erklären, freisprechen“ — nicht aber: „jemanden als einen Gerechten beweisen“ oder gar: „ihn zu einem

*) Durch *ἡγιασθητε* und *ἐδικαιώθητε* wird nicht eine Veränderung der Beschaffenheit des Menschen an sich, sondern die durch Gott bewirkte Veränderung des Verhältnisses desselben zu Gott bezeichnet; mit Unrecht giebt Meyer z. d. St. *ἐδικαιώθη* hier eine Bedeutung, die es sonst weder bei Paulus, noch in einer andern Stelle des N. T. hat.

Rechtbeschaffenen machen.“ — Auch in dem, was beide über Abraham aussagen, ist keine Gedankendifferenz; der Unterschied ist nur der, dass von Jakobus das ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην und das ἐδικαιώθη als zwei Momente gedacht sind, während Paulus das zweite gleichbedeutend mit dem ersten nimmt. — — Wenn Weiss (in s. Abhandl.: „Jakobus u. Paulus“ in d. deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft etc. 5. Jahrg. 1854. Nr. 51) dem Jakobus eine niedrigere Stufe der christlichen Anschauung zuschreibt, als dem Paulus, so hat er darin zwar Recht, dass bei ihm nicht der reiche Inhalt der Paulinischen Erlösungs- und Versöhnungslehre dargelegt wird; allein darin Unrecht, dass ihm der Unterschied einer Gesetzeserfüllung, die nur auf Befehl, und einer solchen, die auf Antrieb des neuen Principis geschieht, fremd sein soll; denn wenn Jak. diesen Unterschied auch nicht bespricht, so weist die Bezeichnung des Evangeliums als des νόμος τῆς ἐλευθερίας im Unterschied von dem Gesetze, wie der Mensch es in der alttestamentlichen Oekonomie hat, deutlich genug darauf hin; Recht hat Weiss, wenn er sagt, dass sich bei Jak. nicht die Paulin. Erörterungen über die Genesis der Neugeburt finden, Unrecht aber, wenn er darin eine *verschiedene* Anschauungsweise findet, dass das Gesetz nach Paulus zur Sünde und zum Tode führt; nach Jakobus aber Gerechtigkeit und Errettung vom Tode schaffen kann; denn er übersieht dabei, dass was Jak. vom Gesetze sagt, sich auf das den gläubigen Herzen eingepflanzte neutestamentliche Gesetz bezieht; Recht hat Weiss endlich, wenn er bemerkt, dass bei Jak. die Paulin. Rechtfertigungslehre nicht entwickelt wird, Unrecht aber, wenn er ihm die gesetzliche Anschauungsweise, wie sie (nach seiner Meinung) im A. T. herrscht, zuschreibt, die er dahin bestimmt: „Da niemand von dem unparteiischen Richter für gerecht erklärt werden kann, der nicht wirklich gerecht ist, so kann man nur im Folge der dem Gesetze entsprechenden Werke für gerecht erklärt werden.“ Weiss hat dabei nicht bedacht, dass einerseits auch nach dem A. T. für die Gerechterklärung (das δικαιοῦσθαι) von Seiten Gottes keinesweges eine absolute Rechtbeschaffenheit des Menschen d. i. die *Vollkommenheit* des sittlich-religiösen Lebens gefordert wird, dass vielmehr auch das A. T. eine *Vergebung* der Sünde, also ein Gnadeüben Gottes kennt. Zwar heisst es 5 Mos. 6, 25, dass das Halten aller Gebote vor Gott יִקְרָאֵךָ sei; allein auch Einzelnes, was der Mensch thut, wird als יִקְרָאֵךָ vor Gott bezeichnet; vrgl. 5 Mos. 24, 13; wie es denn auch Ps. 106, 31 ausdrücklich heisst, dass dem Pinehas seine That, da er den Mann und das Weib, die Hurerei trieben, tödtete, zur יִקְרָאֵךָ gerechnet ward: und zeugt nicht auch die Stelle 1 Mos. 15, 6 entschieden gegen die von Weiss ausgesprochene Behauptung? Andererseits aber ist es

auch unverkennbar, dass Jak., wiewohl er sagt, dass das *δικαιοῦσθαι* nur ἐξ ἔργων stattfindet, dieses dennoch als ein *Gnadenwerk* Gottes betrachtet, denn er weiss, dass auch die Gläubigen, bei denen der Glaube nicht todt, sondern lebendig ist, nicht aufhören Sünder zu sein (Kap. 3, 2) und er setzt Kap. 2, 11 deutlich genug voraus, dass ein Bestehen im Gerichte nur möglich ist, sofern das Gericht selbst ein *barmherziges* ist. — Auch *Weizsäcker* (Recens. über den Comment. von *Wiesinger* in *Reuter's* Repertorium; Octob. 1855) nimmt zwar nicht einen wesentlichen, aber doch einen formellen Gegensatz zwischen den Thesen der beiden apostolischen Lehrer in der Art an, dass, wenn ihnen gleich eine höhere Einheit zu Grunde liegt, sie sich doch in gewisser Weise ausschliessen: er kommt aber zu diesem Resultat nur dadurch, dass er, wiewohl er richtig gesehen hat, dass die Frage Kap. 2, 14 das eigentliche Thema des folgenden Abschnittes sei, dass dieselben sich dem Worte über das *Gericht* anschliesse, dass das *δικαιοῦσθαι* mit dem *σώζεσθαι* zusammenfallen müsse, dennoch dies nicht festhält, sondern das *δικαιοῦσθαι* bei Jak. doch von der Rechtfertigung versteht, die nicht erst im Gerichte erfolgt, sondern die den Grund des christlichen Lebens bildet. — Wenn man dagegen festhält, dass Jakobus von jener, Paulus von dieser redet, und beides gehörig unterscheidet, so zeigt sich, dass trotz des scheinbaren Gegensatzes die beiderseitigen Thesen wohl zusammenstimmen und sich nicht ausschliessen. —

2. Wenn sich aus dem Vorstehenden ergibt, dass die Lehre des Jakobus keinen Gegensatz gegen die des Ap. Paulus bildet, so fällt auch jeder Grund zu der Annahme, dass jener den Brief unter Rücksichtnahme auf diesen geschrieben habe, weg. Zwar ist der Gebrauch derselben Ausdrücke bei beiden auffallend, allein es ist zu beachten, dass diese Ausdrücke ihren Ursprung weder in Paulus noch in Jakobus haben, sondern bereits im A. T. vorkommen. *Paulus* gebraucht nun die Begriffe: *δικαιοῦσθαι*, *δικαιοσύνη*, *δικαίωσις* in einer dem A. T. fremden Beziehung, wozu er jedoch die Veranlassung in dem: ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην gefunden hat; Jakobus dagegen gebraucht sie in dieser dem Paulus eigenthümlichen Beziehung nicht, sondern er verwendet sie nur nach der Weise, wie sie im A. T. gebraucht werden. Auch die Bezugnahme auf Abraham ist bei Jakobus nicht daraus zu erklären, dass Paulus seine Rechtfertigungslehre durch das, was dem Abraham zu Theil ward, bestätigt; denn, da Jak. sich für seine Behauptung auf ein alttestamentliches Vorbild berufen wollte, so war es ganz natürlich, dass sein Blick zuerst auf Abraham fiel; auch ist der Unterschied zu beachten, dass Jak. den Abraham nur als Beispiel gebraucht, während Paulus, wie *Schleiermacher* richtig bemerkt, „seine ganze eigenthümliche Lehrweise auf denselben be-

zog, indem er auf ihn den eigentlichen Bund des Volkes mit Gott zurückführen wollte.“ — Aus diesem allen geht hervor, dass Jak. nichts weniger als eine Polemik gegen die Paulinische Rechtfertigungslehre beabsichtigt hat, ja dass ihm diese vielmehr unbekannt war; da er sonst nothwendig auf des Paulus Darstellungsweise hätte eingehen müssen. Darin aber bestätigt sich zugleich, dass die Abfassung des Briefes nicht der späteren, sondern der früheren apostolischen Zeit angehört; vergl. hierüber §. 4 der Einleitung und die oben angeführte Abhandlung von *Weiss*. —

K A P. III.

V. 1. Statt der l. r. *ἰδοὺ*, das sich nur in einigen Minuskeln findet, hat *Griesb.* nach C. vielen Minusk. etc.: *ἵδε* aufgenommen; nach A. B. G. J., vielen Minusk., Versionen etc. ist jedoch mit *Lachm.*, *Tisch.*, *Wiesing.*, *de Wette*: *εἰ δὲ* zu lesen. Nicht nur das überwiegende Gewicht der Autoritäten, sondern auch die grosse Schwierigkeit zeugt für diese Lesart. — Statt *πρὸς τὸ πείθεσθαι* haben *Lachm.*, *Tisch.* — gebilligt von *de Wette*, *Wiesinger*, — nach dem Zeugnisse von B. C.: *εἰς τὸ π.* aufgenommen. — Die l. r.: *αὐτοὺς ἡμῖν* hat *Lachm.* beibehalten; wogegen *Tisch.* nach A. C.: *ἡμῖν αὐτοὺς* liest. — V. 4. *Lachm.* u. *Tisch.* lesen statt *σκληρῶν ἀνέμων* (A. G. etc.) nach B. C. J. etc.: *ἀνέμων σκληρῶν*, was den Autoritäten zufolge für das Richtigere zu halten ist. — V. 5. *Lachm.* hat: *μεγάλα αὐχεῖ* (A. C*) statt der von B. C** G. J. fast allen Minuskeln bezeugten und von *Tisch.* beibehaltenen l. r.: *μεγαλαυχεῖ* aufgenommen. — Ob mit der Rec. *ὀλίγον πῦρ* oder mit *Lachm.* u. *Tisch.* *ἥλιον πῦρ* zu lesen, lässt sich nach den Autoritäten nicht sicher entscheiden, da A* C** G. J. etc. für jene, A** B. C. für diese Lesart sprechen. Die letztere Lesart verdient indess den Vorzug, da nicht einzusehen ist, wie das für den Gedanken passende *ὀλίγον* mit dem schwierigen *ἥλιον* sollte vertauscht sein: ohne hinlänglichen Grund wollen *Kern*, *Theile*, *Wiesinger* die l. r. beibehalten wissen. — V. 6. Vor dem zweiten *ἡ γλῶσσα* hat die Rec. nach mehreren Minuskeln etc. *οὕτως*, was schon *Griesb.* für sehr verdächtig gehalten hat und nach A. B. C. J. etc. etc. — mit *Lachm.* u. *Tisch.* — zu streichen ist; es ist offenbar eingeschoben, um die schwierige Periode zu erleichtern; auch *de Wette*, *Wiesinger* u. A. halten es für unächt. — V. 8. Hinsichtlich

der Aufeinanderfolge der Wörter: δύναται ἄνθρωπον δαμάσαι (so die Rec. nach G. — von Tisch. beibehalten) findet ein starkes Schwanken statt, indem B. C. etc.: δαμάσαι δύναται ἄνθρωπον (*Lachm.*), A. J. (?) etc.: δύναται δαμάσαι ἄνθρωπον lesen. — Für den Sinn offenbar gleichgültig. — Statt der l. r. ἀκατάσχετον, nach C. G. etc., ist wahrscheinlich nach A. B. etc. mit *Lachm.* u. *Tisch.*: ἀκατάστατον (auch von *Wiesinger* gebilligt) zu lesen. — V. 9. Die l. r. τὸν θεόν, nach G. J. etc. ist mit der beglaubigteren Lesart τὸν κύριον, nach A. B. C. etc. *Lachm.*, *Tisch.* zu vertauschen; die Aenderung ist leicht erklärlich. — V. 12. Nach der Rec. fängt der letzte Satz mit οὕτως an, nach C** G. J., einigen Minusk. u. Versionen; was schon *Griesb.* für verdächtig hielt; es ist nach dem Zeugniß von A. B. C* etc. mit *Lachm.* u. *Tisch.* als Einschiebsel zu streichen. — Die darauf folgenden Worte lauten in der Rec. (nach G. J. etc.): οὐδεμία πηγὴ ἄλυκὸν καὶ γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ. Diese Lesart, deren Unächtheit schon von *Griesb.* anerkannt ist, ist als eine erleichternde Correctur mit der von A. B. C. etc. bezeugten und von *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* u. A. aufgenommenen Lesart: οὕτε ἄλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ zu vertauschen. — V. 13. Darüber, ob nach ἐν ὑμῖν mit *Lachm.* ein Komma, oder mit *Tisch.* und der Rec. ein Fragezeichen zu setzen sei, s. die Erklär. des Verses. — V. 17. Das καὶ der Rec. zwischen ἀδιάκριτος und ἀνυπόκριτος ist nach dem Zeugniß von A. B. C. etc. etc. als Einschiebsel zu tilgen; eben so V. 18. der Artikel τῆς vor δικαιοσύνης nach dem Zeugnisse von A. B. C. G. etc.

V. 1. Mit dem 3. Kap. geht Jak. zur Behandlung eines neuen Themas über, wozu die Veranlassung gleichfalls in dem Verhalten der Christen, an die der Brief gerichtet ist, lag. Es ist das, auf welches bereits Kap. 1, 17 mit dem: βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι und V. 26 mit dem: μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ hingedeutet ist. Je unfruchtbarer der Glaube an den ihm entsprechenden Werken (namentlich den Werken barmherziger Liebe) war, desto mehr hatte das „zungenfertige Lehren und Meistern Anderer“ (*Wiesinger*) überhand genommen. An die Stelle des Werkes war das Wort getreten. Davon handelt dieser Abschnitt, der sich demnach eng an den vorhergehenden anknüpft, jedoch ohne dass „eine verborgene Verwandtschaft darin liegt, dass gerade die Lehre vom Glauben ein Ge-

genstand der Lehrstreitigkeiten war“ (*de Wette*), denn in dem ganzen Briefe findet sich nicht die geringste Hindeutung auf Lehrstreitigkeiten in den betr. Gemeinden. Der Tadel bezieht sich auf dieselbe Untugend, die Paulus Röm. 2, 17 ff. an den Juden tadelt, nur dass bei *diesen* Christen an die Stelle des νόμος die πίστις — die ihnen auch etwas rein Aeusserliches geworden war — getreten war. Das sittliche Verhalten war wesentlich dasselbe. Voran steht die Warnung (wie Kap. 2, 1), die dann im Folgenden begründet wird: „*Seid nicht in grosser Zahl Lehrer, m. Brüder, bedenkend, dass wir ein schwereres Urtheil empfangen werden*“. Willkürlich beziehen *Calvin, Piscator, Laurentius, Baumgarten* u. A. diese Warnung auf das unbefugte Richten und Verdammen der Einzelnen unter einander; bei dieser Erklärung kommt der Begr. διδάσκαλοι nicht zu seinem Rechte; andererseits aber ist dabei auch nicht an das Hinzudrängen zu dem eigentlichen munus docendi (*Beda, Semler, Pott, Gebser, Hottinger, Schneckenburger* u. A) zu denken, sondern an das freie Lehren in der Gemeinde, das noch nicht an ein bestimmtes Amt gebunden war, sondern jedem zustand, der sich dazu berufen fühlte. — πολλοί gehört nicht zum Prädikat, wie nach *Pott* und *Gebser* *Schneckenburger* annimmt, indem er πολλοὶ γίνεσθαι = multiplicari (1 Mos. 6, 1) erklärt, sondern es gehört zum Subject (*de Wette, Wiesinger*) und ist in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten; weder = nimii in docendo (*Baumgarten*: „werdet nicht häufige, starke Richter“), noch = πάντες (*Grotius*). Nur diejenigen, welche wirklichen Beruf und die Kraft die Zunge zu zügeln besitzen, sollen auftreten: da deren aber nur wenige sind, so sollen nicht Viele Lehrer sein wollen; das ist des Jak. Meinung; das Verb. γίνεσθε steht h. in derselben Bedeutung wie Kap. 1, 22. — Mit εἰδότες κτλ. weist Jak. schon auf den Grund des μὴ — γίνεσθε hin; doch ist das sich an den Imperativ eng anschliessende εἰδότες selbst noch ermahnend: „indem ihr bedenken mögt“. In der Phrase κρίμα λαμβάνειν hat κρίμα dem neutestamentlichen Sprachgebrauche nach ohne Weiteres die Bedeutung: „*Strafurtheil*“; vergl. Matth. 23, 13. Mark. 12, 40. Luk. 20, 47; aber auch sonst kommt das Wort im N. T. nur in diesem Sinne vor. Dadurch jedoch, dass Jak. sich selbst mit einschliesst, sind manche Ausleger bewogen worden, κρίμα h. als vox media zu nehmen, allein es ist zu bedenken, dass Jak. diesen Ausspruch nicht in der Meinung thut, als könnte das Strafurtheil

durch nichts aufgehoben werden (vergl. Kap. 2, 13); nur das steht ihm fest, dass je schwerer (*μεῖζον*) das Strafurtheil ist — desto gewisser auch seine Vollstreckung stattfinden wird. Der Compar. *μεῖζον* (nicht: = „zu gross“ *Pott*) erklärt sich aus der Vergleichung mit den Andern, die nicht Lehrer sind.

V. 2. Begründung (*γὰρ*) des Vorhergehenden; jedoch nicht sowohl der Warnung: *μὴ — γίνεσθε* (*Schneckenburger*), diese ist durch *εἰδότες κτλ.* begründet, als vielmehr des Gedankens: *μεῖζον κρ. ληψόμεθα*; nämlich so, dass der erste Satz sich nur auf *κοῖμα ληψ.* und erst das Folgende sich auf den Begriff *μεῖζον* bezieht; indem in dem Ausspruche: *εἴ τις κτλ.* der Gedanke enthalten ist, dass dem sündhaften Menschen nichts schwerer ist, als die Zügelung der Zunge. — Die Worte: *πολλὰ πταίομεν ἅπαντες* sind „in schlechthin allgemeinem Sinne“ (*Wiesinger*) zu verstehen; mit *ἅπαντες* (verstärkte Form für *πάντες*) sind weder bloss die *διδάσκαλοι* gemeint, noch ist es = *plerique* (*Grotius*) und *πταίνειν* geht nicht gerade auf die *errores*, qui docentibus obvenire possint (*Grotius*), oder auf „die Rede, die beim Lehren zur Anwendung kommt“ (*de Wette*), sondern es umfasst alles und jedes sittliche Fehlen; welcherlei Art es auch sei; *πολλὰ* steht adverbial, wie Matth. 9, 14. — Diesem ersten Gedanken ist das folgende *ἀσυνδέτως* angeschlossen. — *εἴ τις* s. Kap. 1, 5. 23. 26 = *ὅστις*; *ἐν λόγῳ*) ist nicht auf das eigentliche Lehren (*Pott* = *ἐν διδασκαλίᾳ*) zu beschränken, sondern = *ἐν τῷ λαλῆσαι* Kap. 1, 19; *ἐν* bezeichnet h. die Sphäre, innerhalb welcher das *οὐ πταίνειν* stattfindet, anders Kap. 2, 10; über *οὐ* nach *εἰ* s. zu Kap. 2, 11. — Zu *οὗτος τέλειος ἀνὴρ* ist *ἐστι* zu ergänzen; das Folgende: *δυνατὸς κτλ.* ist Apposition zu *τέλ. ἀνὴρ*; das Wort *ἀνὴρ* steht h. wie Kap. 1, 8. — Der Sinn ist: wer in der Rede nicht fehlt (sündigt) und also seine Zunge zu zügeln vermag, der beweist sich dadurch als einen vollkommenen Mann, der auch den ganzen Leib d. i. alle übrigen Glieder zu beherrschen vermag, so dass derselbe seinem Willen unterthan ist. Jak. stellt h. dem Menschen seinen Leib „als eine relativ selbständige, dem Willen des Ich sittlich widerstrebende Potenz“ (*Wiesinger*), die zu zügeln seine Aufgabe ist, gegenüber. Zwar ist die *καρδία* die Quelle der bösen Handlungen (Matth. 15, 19), allein die hierin wurzelnde Begierde hat sich die Glieder des Menschen so zu eigen gemacht und in ihnen gleichsam ihre Wohnung gewonnen (Röm. 7, 23), dass diese als die

begehrenden Subjecte erscheinen und in lebendig-concreter Sprache als solche dargestellt werden können. Bei Erklärungen der Art wie: ὅλον τὸ σῶμα sei = „der ganze Zusammenhang der Handlungen und Veränderungen des Menschen“ (*Baumgarten*) oder = „reliquae peccandi illecebrae“ (*Pott*) oder = „tota vita“ (*Schneckenburger*) kommt die zu Grunde liegende Anschauung nicht zu ihrem Rechte; selbst durch die Bemerkung *de Wette's*: „nicht nur alle eigentlichen Organe, sondern auch *Gemüthsbewegungen*“ wird dieselbe nicht festgehalten; mit Recht sagt schon *Laurentius*: nihil obstat, quo minus per totum corpus intelligamus caetera corporis nostri membra, manus, pedes etc.

V. 3. 4. Zwei Vergleichen, durch welche der Gedanke: εἴ τις ἐν λόγῳ κτλ. veranschaulicht, zugleich aber auch weitergeführt wird, indem sie darauf hinweisen, dass die Beherrschung des ganzen Leibes durch die Zügelung der Zunge geschehe, was V. 2 nicht ausgesprochen ist. V. 3: „Wenn wir aber den Pferden die Zäume in die Mäuler legen, so lenken wir auch ihren ganzen Leib“. Der Satz: καὶ ὅλον κτλ. bildet die Apodosis zu der mit εἰ beginnenden Protasis (*Pott*, *Wiesinger*); unrichtig ziehen mehrere Ausleger diesen Satz mit zu der Protasis, wobei *Theile* V. 5 als den hiezu gehörenden Nachsatz ansieht, während Andere einen Gedanken als Nachsatz ergänzen; nach *de Wette* soll dies der Gedanke sein: „dass die Zunge nicht so leicht wie ein Pferd zu zähmen sei“; was offenbar ganz willkürlich und unpassend ist *). — Die Partikel δὲ ist nicht mit *Theile* daraus zu erklären, dass sich dieser Vers dem folgenden eng anschliesst **), denn es soll hier u. V. 4 nichts weniger als ein Gegensatz gegen V. 2 ausgedrückt werden; sie steht h. vielmehr eben so wie Kap. 2, 15, einfach den zur Vergleichung herangezogenen Fall von dem unterscheidend, um dessentwillen er herangezogen wird (*Wiesinger*). Durch die Voranstellung von τῶν ἵππων wird der Blick gleich auf den Gegenstand hingelenkt, an dem der ausgesprochene Ge-

*) *Beda* ergänzt: quanto amplius decet, ut nobis ipsis frenum continentiae in ora mittamus; *Lorinus*: si hoc in equis contingit, simile quid oportet circa linguam procurari; *Hottinger*: eodem modo qui linguam coercere potest, toti corpori facile moderabitur.

**) *Theile* sagt: Ita a difficultate linguam moderandi transitus fit ad necessitatem: in memoriam vocatur, exigua saepe esse, quibus ingentia moveantur non solum in bonam (v. 3. 4), sed maxime etiam in malam partem.

danke veranschaulicht werden soll (vergl. V. 4); der Genitiv hängt nicht von τοὺς χαλινούς (*Theile* u. A.), sondern von τὰ στόματα (*Oecumenius, Hornejus, Pott, Gebser*) ab, denn auf diesem Worte liegt h. der Hauptaccent; τοὺς χαλινούς weist auf χαλιναγωγῆσαι V. 2 zurück, wodurch wahrscheinlich dieses Bild in der Seele des Jakob. hervorgerufen ist. — Zu der Phrase: εἰς τὰ στόματα βάλλειν vergl. bei Aelian: χαλινὸν ἵππῳ ἐμβάλλειν. — Die Worte: εἰς τὸ πείθεσθαι ἡμῖν αὐτοὺς dienen dazu, die Beherrschung der Pferde mittelst des ihnen ins Maul gelegten Zaumes zu accentuiren. Der Nachsatz: καὶ ὅλον τὸ σῶμα κτλ. entspricht dem: χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα V. 2. — μετάργειν) im N. T. nur h. und V. 4, ist = circumagere. Das tertium comparationis liegt nicht in der *Kleinheit* der χαλινοί, wie die meisten Ausleger annehmen, denn hätte Jak. diese im Sinne gehabt, so würde es von ihm bemerkt sein, wie V. 4 die Kleinheit des πηδάλιον ausdrücklich betont wird, sondern in dem εἰς τὰ στόματα, denn, wie *Bengel* richtig bemerkt: in ore lingua est, und οὐ πταίειν ἐν λόγῳ ist identisch mit dem Zügeln der Zunge im Munde. V. 4. Die zweite Vergleichung, auf welche durch ἰδοὺ mit Nachdruck hingewiesen wird; καὶ, entw. = „auch“, oder = „selbst, sogar“; *Wiesinger* zieht h. die zweite Bedeutung vor, die dem Gedanken allerdings eine eigenthümliche Schärfe giebt. Die Participia ὄντα — ἐλαυνόμενα sind durch: „obgleich“ aufzulösen; beide Participialsätze heben die Schwierigkeit der Lenkung der Schiffe hervor, um daran die Macht des kleinen Steuerruders erkennen zu lassen. Möglich, dass in dem zweiten Satze: καὶ — ἐλαυνόμενα eine Anspielung auf die den Menschen bewegenden Leidenschaften liegt; *Beda*: venti validi — ipsi appetitus sunt mentium. — σκληρός) findet sich vom Winde gebraucht auch Sprichw. 27, 16 (eben so Aelian de animal. 5, 13. 9, 14. Dio Chrys. 3. p. 44 C.). — Das mit τὰ πλοῖα verbundene Verb. ist dasselbe wie V. 3: μετάργεται; wodurch diese Lenkung geschieht, sagen die Worte: ὑπὸ ἐλαχίστου πηδαλίου; zu ὑπὸ vergl. Kap. 1, 14; auf ἐλαχίστου liegt der Hauptaccent; der Superlativ dient dazu, die Kleinheit des πηδάλιον im Gegensatz zu dem *grossen* Schiffe (τηλικαῦτα ὄντα) hervorzuheben. — Das Gegenbild ist die *kleine* Zunge (V. 5). — Der Zusatz: „wohin das Verlangen des Lenkenden will“ steht nicht müssig; er drückt — dem ὑπὸ ἀνέμων ἐλαυνόμενα gegenüber — die freie Herrschaft des das Schiff Lenkenden aus, die der-

selbe vermittelt des Steuerruders über dasselbe ausübt, und entspricht dem: εἰς τὸ πείθεσθαι κτλ. V. 3. — ὅπου (statt ὅποι, was im N. T. nicht vorkommt), findet sich auch bei den Klassikern mit Verbis der Bewegung verbunden, namentlich mit τιθέναι; aber auch mit βαίνειν; Sophocl. Trach. 40: κείνος ὅπου βέβηκεν. Unter ὁρμή ist nicht der impulsus externus oder der „Druck, den der Steuermann ausübt“ (Erasmus, Semler, Augusti, Stolz, Pott, Theile, Wiesinger) zu verstehen, denn diese Bedeutung hat das Wort nie, sondern, wie Apgesch. 14, 5 (s. Meyer z. d. St.): „der eifrige Wille, die Lust zu etwas“ (Plato Phil. p. 35 D. steht es synonym mit ἐπιθυμία); so: Beda, Calvin, Grotius, Baumgarten, Gebser, de Wette u. A. — Das Particip ὁ εὐθύνων bezeichnet den, der gerade am Steuerruder sitzt und das Schiff lenkt; es ist also nicht = ὁ εὐθυντής (Grotius, Pott, Schneckenburger). — Dem Sinne nach hat Luther richtig übersetzt: „wo der hin will, der es regiert“. — Entsprechende Stellen aus den Klassikern s. bei Wetstein, Gebser, Theile; besonders: Arist. Quaest. mechan. 2, 5.

V. 5. Anwendung der Vergleichung, namentlich der zweiten, indem μικρόν auf ἐλάχιστον zurückweist. — μεγαλαυχεῖν) welches den Gegensatz gegen μικρόν ausdrückt, ist nicht = μεγάλα ἐργάζεσθαι (Oecumenius, Theophylact., Calvin, Laurentius, Pott u. A.), denn gerade der Begriff des *Thuns* liegt nicht in dem Worte, sondern es bezeichnet das übermüthige Benehmen in Wort und Betragen, welches die Ausrichtung grosser Dinge zur Voraussetzung hat, und steht immer in malam partem. Indem Jak. von der Zunge sagt, καὶ μεγαλαυχεῖ, spricht er, unter der Voraussetzung, dass sie Grosses ausrichtet, aus, dass ihr dies zu übermüthiger Prahlerei dient. Damit deutet er schon auf das Folgende hin, wo die verderbliche Gewalt derselben geschildert wird. Diese Schilderung beginnt mit einem Bilde: „Welch ein Feuer zündet welch' einen Wald an“. Zur Rechtfertigung der Lesart: ἡλίκον (statt: ὀλίγον) sagt de Wette, indem er ἡλίκον πῦρ durch: „welch' ein grosses Feuer“ übersetzt, „dass der Waldbrand schon in seiner ganzen Verbreitung angeschauet wird“; allein dieser Auffassung widerstreitet, wie Wiesinger mit Recht bemerkt, das Verb. ἀνάπτει; auch bildet dieser Satz den Uebergang von dem Vorhergehenden zu dem Folgenden und muss deshalb die Beziehung auf μικρόν noch in sich tragen, die hernach freilich bei Seite liegen bleibt. Dies zwingt jedoch nicht zur Verwerfung der Lesart: ἡλίκον

(gegen *Wiesinger*), da dieses Wort, welches meistens zwar die Grösse betont, auch zur Hervorhebung der Kleinheit dienen kann; s. *Pape* s. v.; dem Sinne nach richtig erklären schon ältere Ausleger das quantus der Vulg. durch: quantulus; so *Cajetanus*, *Paes* u. A. — Das Wort ὕλη erklären *Erasmus*, *Laurentius*, *Grotius*, *Baumgarten*, *Augusti* durch: materia, lignorum congeries, wie es denn Sirach 28, 10 die Bedeutung: „Brennstoff“ hat; allein das Bild ist offenbar viel anschaulicher und bedeutender, wenn ὕλη in der gewöhnlichen Bedeutung: „Wald“ festgehalten wird. Entsprechende Schilderungen bei Hom. II. XI, 155. Pind. Pyth. III, 66; vergl. auch Sir. 11, 32. Philo de migr. Abrah. 407. A. Bei *Stobaeus* heisst es: Parva facula cacumen Idae incendi potest.

V. 6. Anwendung des Bildes: „Auch die Zunge ist ein Feuer, die Welt der Ungerechtigkeit; die Zunge stellt sich unter unsern Gliedern hin, als die den ganzen Leib besudelt und das von der Geburt an umlaufende Rad (des Lebens) entzündet und von der Hölle entzündet wird“. Wie ein (kleines) Feuer einen Wald in Brand setzt, so entzündet auch die Zunge das ganze Leben des Menschen: das ist die verderbliche Macht der Zunge, so dass, wer sie zu zügeln versteht, mit Recht ein vollkommener Mann (V. 2) zu nennen ist. — In dem ersten Satzgliede: καὶ ἡ γλῶσσαι — ἀδικίας ergänzen mehrere Ausleger zu ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας den Begriff ὕλη; so *Morus*: igni respondet lingua, materiae seu silvae respondet mundus improbus; offenbar ganz willkürlich; die Worte ὁ κόσμ. τ. ἀδικίας bilden vielmehr eine Apposition zu ἡ γλῶσσαι, wodurch die dem verderblichen Feuer ähnliche Macht der Zunge erklärt wird; κόσμος hat hier dieselbe Bedeutung, wie Sprichw. 17, 6: ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων *), also: die das Einzelne in sich begreifende Gesammtheit; darnach ist ὁ κόσμ. τῆς ἀδικίας: „der Inbegriff der Ungerechtigkeit“, die Zunge wird so genannt, sofern sie gleichsam alles ungerechte Wesen in sich fasst, das von ihr aus die übrigen Glieder (ὅλον τὸ σῶμα) durchdringt; dem Sinne nach richtig *Calvin*: acsi vocaret mare vel abyssum; auch *Luther's* Uebersetzung: „eine Welt voll Bosheit“ ist im Wesentlichen richtig; diese Auffassung ist die der meisten

*) Zu bemerken ist, dass die LXX. das hebr. עֲלָם öfters durch κόσμος übersetzen, s. 1 Mos. 2, 1. 5 Mos. 4, 19. 17, 3. Jes. 24, 21. 40, 26.

Ausleger. Andere Erklärungen sind folgende: 1) *Oecumenius* nimmt κόσμος = *Schmuck* und erklärt: ἡ γλῶσσα κοσμεῖ τὴν ἀδικίαν διὰ τῆς τῶν ῥητόρων εὐγλάττου δεινότητος; ähnlich *Wetstein*, *Semler*, *Elsner*, *Rosenmüller*, *Storr* (*Wahl* ist zweifelhaft), allein κόσμος bezeichnet nie in activer Bedeutung den, der einem Andern Schmuck anlegt, sondern immer den Schmuck selbst, mit dem man sich (oder einen Andern) schmückt; s. 1 Petr. 3, 3. — 2) *Bretschneider* nimmt das Wort gleichfalls = Schmuck, ergänzt aber ὥς dabei und erklärt: ut ornatus (mulierum) inhonestus sc. inquinat mentes, sic lingua deprehenditur inter corporis membra id quod totum corpus inquinat; offenbar noch willkürlicher als die voraufgehende Erklärung. 3) *Theile* hält die gewöhnliche Bedeutung des Wortes: „Welt“ fest und erklärt: lingua (est ignis), mundus (vero est) improbitatis i. e. improbitate plenus, nimirum ob illam ipsam linguae vim; allein abgesehen von den hiebei nothwendigen unstatthaften Ergänzungen und der Härte, die in dieser Genitiv-Verbindung liegt, ist diese Auslegung auch deshalb zurückzuweisen, weil bei ihr die Worte eine Aussage über die Beschaffenheit der Welt, statt über die der Zunge enthalten würden. 4) *Estius* fasst zwar den Begriff an sich richtig auf, versteht ihn aber willkürlich causative: quia (lingua) peccata omnigena parit; so auch *Herder*: „die Triebfeder und Anrichterin alles Unrechts“. *Gebser* bringt etwas Fremdes dadurch in die Erklärung, dass er κόσμος = „die böse Welt nimmt“. — Ohne irgend einen haltbaren Grund meinen *Clericus*, *Hammond*, *Eichhorn*, *Kuinoel* und *Hottinger*, dass die Worte als unächt aus dem Text zu entfernen seien. — Während alle Ausleger ὁ κ. τ. ἀδικ. zum Vorhergehenden ziehen (wohin es auch nach der lect. rec. nothwendig gehört), hat *Tischend.* kein Komma nach ἀδικίας und *Neander* übersetzt: „Als die Welt voll Ungerechtigkeit besteht die Zunge unter unsern Gliedern“; aber diese Construction, die sich dem Gedanken nach allerdings empfiehlt, leidet an einer Härte, welche es verhindert, sie der gewöhnlichen Verbindung vorzuziehen. Der neue Satz beginnt demnach mit ἡ γλῶσσα und καθίσταται hat seine nothwendige Bekleidung in dem folgenden: ἡ σπιλοῦσα κτλ. — καθίσταται) kann weder h. noch Kap. 4, 4 heissen: „sie steht“; diese Bedeutung hat nur das Perfect, nicht aber das Präsens; es heisst: „sie stellt sich, tritt auf“; falsch sind auch die Erklärungen: „sie ist so angebracht“ (*Pott*) und: „collocata est“ (*Beza*, *Piscator*, *Schneckenburger*). Willkürlich

ergänzt *Theile* den Begriff: *haud raro*. — Als was die Zunge unter den Gliedern auftritt, sagen die folgenden Worte: nämlich *als die, welche den ganzen Leib besudelt*. Der Begriff *σπιλοῦν*, der zu *πῦρ* allerdings nicht passt, ist durch die Apposition *ὁ κόσμ. τ. ἀδικίας* hervorgerufen; erst mit dem folgenden Particip geht Jak. auf das Bild des Feuers weiter ein; künstlich ist es, auch bei *σπιλοῦν* eine Beziehung darauf anzunehmen, wie *Bengel* thut, indem er erklärt: *maculans, ut ignis, per fumum*. — Vergl. z. dieser St. *Pred. Sal. 5, 5*. — Dass die folgenden Participia *καὶ φλογίζουσα* und *καὶ φλογιζομένη* zu *σπιλοῦσα* im Verhältniss der Unterordnung stehen (*Wiesinger*), lässt sich weder durch das doppelte *καὶ* (denn wie oft folgen mehrere *καὶ* in einfach copulativem Sinne auf einander!), noch durch das Fehlen des Artikels vor den beiden Participien (vergl. Kap. 4, 11. 14) beweisen; diese Structur wäre nur dann für richtig zu halten, wenn die beiden Participia entweder den Begriff *σπιλοῦσα ὅλ. τ. σῶμα* in seine einzelnen Theile zerlegten oder denselben begründeten: beides aber ist nicht der Fall, sondern sie fügen diesem Begriffe vielmehr zwei neue Momente hinzu. — Das zu *φλογίζουσα* gehörige Object: *τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως* hat sehr verschiedene Erklärungen gefunden. Das Wort *τροχός* bedeutet seiner Etymologie gemäss etwas *Laufendes* und wird, wenngleich auch von andern umlaufenden Scheiben, wie namentlich von der Töpferscheibe, doch ganz besonders als Bezeichnung des *Rades* gebraucht: 1 Kön. 7, 30 ff. Ezech. 1, 15. 19. 20; das Wort *γένεσις* kann h. nur in demselben Sinne stehen, wie Kap. 1, 23; der zusammengesetzte Begriff: „*das Rad der Geburt*“ d. i. „*das von der Geburt an umlaufende Rad*“ ist bildliche Bezeichnung des menschlichen Lebens; vergl. *Anacreon Od. IV, 7*: *τροχὸς ἄρματος γὰρ οἷα βίος τρέχει κυλισθεῖς*. Richtig erklärt so namentlich *Gebser*: „*das Rad, das sich von unsrer Geburt an in Bewegung setzt d. i. dichterische Umschreibung des Lebens*“. Auf dasselbe kommen die Erklärungen von *Oecumenius* (*τροχός· ὁ βίος ὡς εἰς ἐαυτὸν ἀνελιπτόμενος*), *Calvin*, *Laurentius*, *Hornejus*, *Pott*, *Nean-der* hinaus. Auch *Estius*, *Grotius*, *Carpzov*, *Michaelis* verstehen das Leben darunter, nur dass sie diesen Begriff in anderer Weise ableiten: sie erklären nämlich *τροχός* (wofür *Grotius*: *τρόχος* lesen will) = *cursus*; *γένεσις* = *natura* und: *cursus naturae* = *vita*, bei dieser Erklärung leidet jedoch die Bildlichkeit des Ausdrucks Schaden. Abweichend von dieser Auffassung versteht *Wiesinger* darun-

ter „den ganzen Körper (ὅλον τὸ σῶμα)“; sei es, dass τροχός das *Rad* bedeutet (wobei dann τροχός τ. γεν. „das sich umschwingende Rad des Daseins, Lebens, nämlich desjenigen, dessen die Zunge ist“ wäre) oder (was *Wiesinger* vorzieht) „der *Umkreis*“ (also: τροχ. τ. γεν. „der *Umkreis* des Gewordenseins d. h. der der Zunge von Geburt eignende, ihr angeborne *Umkreis*“); allein einerseits ist nicht anzunehmen, dass Jak. auf den *eigentlichen* Ausdruck: ὅλον τὸ σῶμα einen *dasselbe* bedeutenden *bildlichen* Ausdruck folgen lässt, ohne die Identität der Bedeutung irgendwie anzudeuten und andererseits spricht gegen die *erste* Herleitung, dass der *Körper* nicht als ein *Rad* vorzustellen ist; und gegen die *zweite*, dass τροχός dabei in einem Sinne genommen wird, den es niemals hat, denn nie ist es = Umgebung, sondern bezeichnet höchstens die *runde* Einfassung, die etwas umschliesst. — Andere Ausleger gehen über die Restriction des Ausdrucks auf das Leben des einzelnen Menschen hinaus, indem sie entweder mit Berufung auf das hebr. תולדות כלב mit *Wolf* erklären: indesinens *successio hominum* aliorum post alios nascentium; so *Lambert. Bos, Alberti, Augusti, Stüudlin* *), oder indem sie τροχός = κύκλος, γένεσις = κτίσις und demnach τροχ. τ. γενέσεως = „der Kreis der Schöpfung“ nehmen; so *de Wette*, und unter den frühern Auslegern *Beza* (in der Ed. von 1565), *Crusius, Coccejus*; allein diese Begriffe sind dem ganzen Gedankenzusammenhange fremd; zieht die erste Auffassung etwas „Fernliegendes“ heran, so trägt die zweite überdies „einen monströsen Character“ (*Wiesinger*).

Noch andere Erklärungen, die sich durch ihre Willkürlichkeit und resp. Seltsamkeit selbst widerlegen, sind folgende: 1) die von *Semler*, der nach dem bei Plutarch vorkommenden Ausdrucke: ποταμὸν τῆς γενέσεως ἐνδελεχῶς erklärt: ordo generandi; 2) die von *Bengel*: rota sive sphaera superior est ipsa natura humana rationalis; gehenna vero est pars profundior, cor; lingua in medio ex inferioribus inflammatur et superiora inflamat; 4) die von *Meyer* (Observatt. ad ep. Jacobi), der den Ausdruck = sanguinis orbis seu circulatio nimmt; endlich 4) die von *Kypke*, welcher annimmt, es sei bildlich die rota poenalis gemeint, cujus radiis illigabantur rei und φλογίζειν τὸν τροχ. τ. γενέσεως heisse demnach: augere vitae hujus cruciatus. —

*) Schon die *Vers. Syr.* übersetzt: incendit proventus generationum nostrarum, quae currunt sicut rotae.

Das Verb. *φλογίζειν* ist im N. T. ἅπ. λεγ.; in den LXX. findet es sich: 2 Mos. 9, 24. 4 Mos. 21, 14. Ps. 97, 3 u. a. St. Der bildliche Ausdruck, der auf *πῦρ* zurückweist, bezeichnet die unheilvolle Wirkung, welche die Zunge, von der die Befleckung des ganzen Leibes ausgeht, auf das Leben des Menschen ausübt, indem sie dasselbe mit ihrer leidenschaftlichen Gluth durchdringt. Jak. stellt es sich nämlich so vor, dass, indem sich alle *ἀδικία* in der Zunge (oder: im Worte) concentrirt, sie gleichsam die Axe bildet, um welche sich das Lebensrad bewegt und von der aus dieses in Flammen gesetzt wird. — Unrichtig versteht *Morus* *φλογίζειν* „de damnis, quae lingua dat“; nicht von dem Schaden, den der Mensch erleidet, sondern von seinem sittlichen Verhalten ist h. die Rede; noch weniger entsprechend aber ist die Erklärung von *Michaelis*, nach der *φλογίζειν* = „anfeuern“ sein und in den Worten des Jak. der Gedanke: „linguâ saepe *aliî* excitantur, ut insano studio mala ingrediantur“ liegen soll. — Die Vorstellung, dass die Zunge den ganzen Leib befleckt und das Leben entzündet, dass sie also der eigentliche Sitz der Sünde sei, ist nicht durch die Nachweisung zu rechtfertigen, dass alle Sünde ihren Grund in einer Zungensünde habe, sondern beruht auf der Wahrnehmung, dass *alle* Sünde, ehe sie sich anderweitig bethätigt, am unmittelbarsten im Worte hervortritt, die Zunge also ihr nächstes Organ ist. — Woher der Zunge diese verderbliche Macht (das *φλογίζειν*) kommt, sagt der zweite Participialsatz, durch den zugleich der Gedanke, dass sie der *κόσμος τῆς ἀδικίας* ist, seine Rechtfertigung findet. Das Part. *φλογιζομένη* ist in seiner präsentischen Bedeutung festzuhalten; es hat weder Perfect-Bedeutung, als wäre die Zunge nur einmal von der *γεέννα* entzündet worden; noch ist es mit *Grotius*, *Millius*, *Benson*, *Semler*, *Storr*, *Rosenmüller* als *Futur* zu nehmen und auf die zukünftige Strafe zu beziehen. Der Ausdruck *γεέννα* findet sich, ausser bei den Synoptikern, nur hier; Matth. 5, 22. 18, 9. Mark. 9, 47 steht zur nähern Bestimmung der Genit. *τοῦ πυρός* dabei. — Der Gedanke, dass die Zunge von der Hölle entzündet wird, ist nicht abzuschwächen, weder so, dass mit *Theile* *ex inferno* durch *igne diabolico* und dies durch *igne foedissimo ac funestissimo* umschrieben, noch so, dass mit *Morus* erklärt wird: *tantus est ille ignis, ut ex geennae igne videatur esse incensus*. Jak. meint es so, wie er's ausdrückt, indem die *ἐπιθυμία*, deren nächstes Organ die Zunge ist, ihren Ursprung vom Teufel, also von der Hölle her hat. —

Auch im A. T. werden die unheilvollen Wirkungen der Zunge geschildert, vergl. Ps. 52, 4. 120, 3. 4. Sprichw. 16, 27 u. a. St. (Jes. Sir. 5, 15), doch ist in allen diesen Stellen nur von dem Uebel, das durch sie Anderen zugefügt wird, und von der Strafe, die den Menschen, der sie dazu missbraucht, trifft, die Rede. Der eigenthümliche Gedanke des Jak. hat in keiner alttestamentlichen Stelle sein Vorbild.

V. 7. 8. In diesen Versen wird die unzählbare Gewalt der Zunge hervorgehoben. Die Partikel γὰρ bezeichnet h. weder bloss den Uebergang (*Pott*), noch ist sie auf das durch V. 5 und 6 davon getrennte μεγαλαυχῆ zu beziehen (*Wiesinger*), sondern sie steht als Partikel des logischen Grundes, indem die in diesen Versen ausgesprochene Wahrheit das im Vorhergehenden enthaltene Urtheil begründet; das Verhältniss dieser beiden Verse zu einander ist nämlich dies, dass V. 8 den Hauptgedanken, V. 7 dagegen einen diesem untergeordneten Gedanken enthält, der nur hinzugefügt ist, um jenen desto stärker hervortreten zu lassen. Der Sinn ist: Während der Mensch alle Thiere bändigt, kann er doch die Zunge nicht bändigen. Unter φύσις ist nicht das genus (*Augusti, Gebser, Bretschneider, Schneckenburger*), sondern die qualitas naturalis zu verstehen, und zwar so, dass Jakobus nicht das Verhältniss des *einzelnen* Menschen zu den *einzelnen* Thieren, sondern das der *menschlichen Natur* zu der *thierischen Natur* überhaupt, wie diese auch in den verschiedenen Arten der Thiere verschieden sein mag, im Auge hat. — Die Gesammtheit der Thiere wird durch 4 Glieder, von denen zwei und zwei zusammengeordnet sind, ausgedrückt, nämlich: *die Vierfüssler und die Vögel, die kriechenden Thiere und die Fische*. — θηρία) sind hier nicht „die Thiere überhaupt“ (*Pott*), aber auch nicht speciell: die *wilden* Thiere (*Erasmus, Vatablus, Piscator, Baumgarten, Theile*); τὰ ἑρπετά) weder allgemein die animalia terrestria (*Pott, Hottinger*), noch auch bloss die Schlangen (*Luther, Calvin, Grotius* u. A.), sondern es steht h. in derselben Bedeutung, wie 1 Mos. 1, 24. 25 (LXX. ἑρπετά als Uebersetzung von תָּרָפָה), vergl. Apgesch. 10, 12. Röm. 1, 23. — ἐνάλια) ἅπ. λεγ. bezeichnet entweder bloss die Fische oder zugleich alles im Wasser lebende Gewürm; unrichtig übersetzt *Luth.*: „Meerwunder“ und *Stier*: „Meerungeheuer“. Es ist hier dieselbe Classification, wie in der Stelle 1 Mos. 9, 2 (die dem Jak. vorgeschwebt haben mag): τὰ θηρία

τῆς γῆς, τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, τὰ κινούμενα ἐπὶ τῆς γῆς, οἱ ἰχθύεις τῆς θαλάσσης. — Die Herrschaft der Menschen- natur über die Thiernatur wird durch das Verb. *δαμάζειν* ausgedrückt, weil sie die Ueberwindung eines Widerstrebens voraussetzt; dass Jak. nur an *wilde* Thiere gedacht habe, folgt daraus nicht; dem Präsens *δαμάζεται* ist das Perf. *δεδάμασται* hinzugefügt, um die gegenwärtige Bezähmung zugleich als eine bereits in der Vergangenheit vollzogene darzustellen. Unrichtig ist es: *δαμάζεται* in *δαμάζεσθαι δύναται* (*Hottinger, Schneckenburger*) aufzulösen, denn es handelt sich h. nicht bloss um die Möglichkeit, sondern um die Wirklichkeit. — τῇ φύσει τ. ἀνθρ.) ist nicht der Dat. commodi, sondern der bei Passivis gebräuchliche Dativ, statt der Constr. mit ὑπό; φύσις hat h. dieselbe Bedeutung, wie vorher, also nicht = ingenii solertia (*Hornejus, Hottinger, Schneckenburger*). — V. 8. Der Hauptgedanke, der durch δὲ als Gegensatz gegen den vorhergehenden Gedanken markirt ist; mit τὴν γλῶσσαν ist nicht die Zunge *Anderer* (*Estius, Grotius, Hornejus, Baumgarten*), sondern die *eigene* Zunge gemeint; unpassend ist also auch die Bemerkung *Bengel's*: „nemo alius, vix ipse quisque“; die Worte: οὐδεὶς δύναται ἀνθρώπων δαμάζειν sind in ganzer Schärfe zu verstehen; falsch ist die schwächende Ergänzung des *Scholion* bei Matth.: εὐκόλως δηλαδὴ καὶ ἄνευ πόνου. — Von diesem Gedanken aus erhält das V. 2 Ausgesagte erst sein volles Licht. — Die sittliche Entrüstung des Verf. drängt ihn am Schlusse zu dem Ausruf: ἀκατάστατον κακόν κτλ.; daher die selbständige Form dieses Zusatzes (vergl. *Winer* S. 425); durch ἀκατάστατον wird die Unruhe der Leidenschaft, nicht bloss — mit Bezug auf das Folgende — die „Unbeständigkeit“ (*de Wette*) bezeichnet; vergl. Herm. Past. I. II. mand. 2.: πονηρὸν πνεῦμά ἐστιν ἡ καταλαλία, καὶ ἀκατάστατον δαιμόνιον. — Dem zweiten Ausrufe: μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου liegt das Bild der giftigen Schlangen zum Grunde; vergl. Ps. 140, 3.

V. 9 und 10 schliessen sich eng an das unmittelbar Vorhergehende an. „Die Schilderung, allgemein menschlich gehalten und darum auch communicativ, will doch den Lesern *ihr* Licht vorhalten“ (*Wiesinger*). Jak. stellt zuerst zwei einander widersprechende Thätigkeiten, die der Mensch mit der Zunge ausübt, in einfach copulativer Satzverbindung dar: die eine ist das εὐλογεῖν τὸν κύριον, die andere das καταρᾶσθαι τοὺς ἀνθρώπους. — Die Präposition ἐν steht instrumental, wie Luk. 22, 49 und öfters;

durch die Wiederholung des ἐν αὐτῇ bei dem zweiten Gliede wird der Gegensatz desto schärfer markirt; εὐλογεῖν und καταρᾶσθαι sind entsprechende Ausdrücke, da jenes, als Uebersetzung des hebr. בָּרַךְ eigentlich die Bedeutung: „segnen“ hat; in Bezug auf Gott wie h. heisst es: laudibus celebrare, preisen: vergl. Ps. 145, 21 u. a. St. — Die Zusammenstellung von τὸν κύριον καὶ πατέρα (statt der l. r.: τὸν θεὸν κ. π.) zur Bezeichnung Gottes (denn unter κύριος ist h. nicht Christus zu verstehen) ist ungewöhnlich, vergl. Kap. 1, 27, diese doppelte Benennung bezeichnet Gott nach seiner Herrschaft und nach seiner Liebe. — In dem zweiten Gliede ist zu τοὺς ἀνθρώπους bedeutungsvoll die nähere Bestimmung: τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας hinzugesetzt, wodurch der Widerspruch des geschilderten Thuns desto schärfer hervortritt. Gedanke und Ausdruck stimmt mit 1 Mos. 1, 26 überein. Auch der sündliche Mensch bleibt hiernach ein nach dem Bilde Gottes Geschaffener; wollte man das h. Ausgesagte auf das beziehen, was der Mensch ursprünglich war, hernach aber aufgehört hat zu sein, so würde dadurch dem Gedanken des Jak. die Spitze abgebrochen; richtig sagt *Bengel*: remanet nobilitas *indelebilis*. — Durchaus willkürlich beschränken *Benson*, *Pott*, *Gebser*, *Semler* den Inhalt dieses Verses auf das Verhalten derer, die sich zu Lehrern aufwerfen *). — V. 10. Zuerst Wiederholung des eben Gesagten in kurzer ausdrucksvoller Zusammenfassung, wobei der Hauptaccent auf αὐτοῦ liegt; mit den Worten: οὐχ ὡς ταῦτα οὕτως γίνεσθαι fügt Jak. das Verwerfungsurtheil des geschilderten Verhaltens hinzu. — Das Verb. impers. χρεῖ ist im N. T. ἅπ. λεγ.; das gewöhnliche Wort ist δεῖ, von dem es sich h. dem Sinne nach nicht unterscheidet. — ταῦτα οὕτως) die Verbindung dieser beiden Wörter dient zur Schärfung des Gedankens, ταῦτα bezeichnet den Inhalt, οὕτως die Form des Handelns; unrichtig *Bengel*: ταῦτα bona, οὕτω adjunctis malis.

V. 11. Veranschaulichung der Naturwidrigkeit des erwähnten Verhaltens an einem der Natur entnommenen Bilde: „Strömet etwa die Quelle aus demselben Bache Süßes und Bittres?“ — ἡ πηγή) der Artikel dient h. nicht zur Veranschaulichung (*Schneckenburger*: articulus fontem quasi ante oculos pingit), sondern steht, weil πηγή allge-

*) Sehr seltsam ist die Ansicht *Semler's*: hi inter publicas Dei laudes, etiam execrationes et tristia omnia praeibant in Romanos (!).

mein als Gattungsbegriff gedacht ist. — ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς) ὀπή: die Höhlung, Hebr. 11, 38. 2 Mos. 33, 22. Obadja V. 3., ist h. das Loch, aus welchem das Quellwasser hervorströmt; ἡ πηγὴ zielt auf den Menschen, ἡ ὀπή auf den Mund; der Hauptaccent liegt auf αὐτῆς, das auf ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος V. 10 zurückweist. — βρούειν) ἄπ. λεγ., eigentl.: hervorsprossen, dann: überströmen, steht h. transitiv. — τὸ γλυκὺ und τὸ πικρὸν bezeichnen zwar das verschiedenartige Wasser, doch ist sprachlich nicht τὸ ὕδωρ zu ergänzen; jenes geht auf das εὐλογεῖν, dieses auf das καταρᾶσθαι. — Mit diesem Verse sagt Jak. zunächst nur, dass in der Natur das nicht geschieht, was bei dem Menschen der Fall ist, aus dessen Munde Fluch und Segen kommt. Die Unmöglichkeit spricht erst der folgende Vers aus.

V. 12. Dieser Vers zeigt an Beispielen aus der Natur, dass aus einem Grunde nicht Entgegengesetztes hervorgehen kann, sondern dass jede Ursache nur das hervorbringen kann, was ihrer Beschaffenheit entspricht. Die erste Frage: μὴ δύναται συκῇ ἐλαίας ποιῆσαι; periphrasirt Semler unrichtig: an fieri potest, ut ficus, cujus est dulcis natura, producat amaras oleas, denn dass hier nicht der Gegensatz des Süssen und Bitteren, worauf erst das letzte Glied des Verses zurückkommt, ausgedrückt werden soll, zeigt das zunächst Folgende: ἢ ἄμπελος σῦκα: wo Jak. sonst statt des Weinstocks den Oelbaum genannt haben würde; der Gedanke ist vielmehr der, dass kein Ding etwas seiner Natur nicht Entsprechendes hervorbringen kann *). Daher ist auch die Meinung de Wette's, dass h. statt ἄμπελος die Distel (nach Matth. 7, 16) oder dergl. treffender gewesen wäre, unrichtig. — Auf den Fragesatz folgt zum Schluss der verneinende Satz: οὐτε ἄλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ, der so construirt ist, als ginge ihm ein — nicht bloss dem Sinne — sondern der Form nach verneinender Satz vorher: daraus erklärt sich οὐτε und das Fehlen des δύναται. — ἄλυκόν ist Subject und γλυκὺ ὕδωρ ist Object: ποιῆσαι steht in derselben Bedeutung, wie vorher; also: Bitteres Wasser kann nicht süßes Wasser hervorbringen. Jakobus spricht hierdurch aus, dass wenn aus einem Munde Bitteres, nämlich die κα-

*) Vergl. Arrian. Epict. II, 20: πῶς γὰρ δύναται ἄμπελος μὴ ἀμπελικῶς κινεῖσθαι, ἀλλ' ἐλαικῶς; ἢ ἔλαια πάλιν μὴ ἐλαικῶς ἀλλ' ἀμπελικῶς; ἀμήχανον, ἀδιανόητον; vergl. auch Plut. de tranq. an. p. 472. E.

τάρα, und zugleich Süßes, nämlich die εὐλογία hervorgeht, dies nicht nur etwas sittlich Verwerfliches, worauf V. 10 hinweist, sondern etwas *Unmögliches* sei, dass demnach derjenige, der dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen flucht, nicht auch Gott segnen (preisen) kann, und dass also, wenn der Mund doch beides ausspricht, das εὐλογεῖν nur ein scheinbares, erheucheltes sein kann.

V. 13. Mit diesem Verse beginnt scheinbar ein neuer Abschnitt, der jedoch mit der Warnung V. 1 in engem Gedankenzusammenhange steht: indem hier der falschen Weisheit, welcher sich die Leser rühmten und durch die sie sich befähigt zum Lehren hielten, die wahre Weisheit gegenübergestellt wird. Auch hier ist der Hauptpunkt wieder gleich an den Anfang gestellt, nämlich in dem Fragesatze: „*Wer ist weise und verständig unter euch?*“ — τίς) ist nicht das unbestimmte Fürwort (*Schneckenburger* mit Berufung auf Sir. 6, 34), sondern das Fragewort. Jak. hätte auch εἴ τις oder ὅστις schreiben können, allein die Frage giebt der Rede grössere Lebendigkeit. — σοφός καὶ ἐπιστήμων) dieselbe Zusammenstellung dieser beiden Wörter 5 Mos. 1, 13. 4, 6. LXX. als Uebersetzung des hebr. חָכָם וְיָדָבָר, vergl. auch. Hos. 14, 9; hat Jak. h. die beiden synonymen Begriffe unterschieden gedacht, so ist σοφός mehr auf das Allgemeine, ἐπιστήμων auf das Einzelne zu beziehen; *Wiesinger* bezieht jenes auf die Intelligenz, dieses auf die praktische Einsicht in der richtigen Beurtheilung des gegebenen Falles; Andere anders. — Wer nun wirklich weise ist, der soll es durch die That beweisen, das ist der Hauptgedanke des folgenden Satzes. Die Construction δεῖξάτω mit ἐκ und darauf folgendem Object erinnert an Kap. 2, 18: δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν; allein das Verhältniss ist nicht ganz dasselbe; in jener Stelle ist die πίστις das Unsichtbare, welches sich durch die ἔργα als das Sichtbare zu erkennen giebt, hier aber ist beides: ἡ καλὴ ἀναστροφὴ und τὰ ἔργα αὐτοῦ sichtbar; jenes ist das Allgemeine, dieses das Besondere, was als das einzelne speciell Bemerkbare aus jenem hervortritt. Der am Schluss hinzugefügte Zusatz: ἐν πραΰτητι σοφίας hat den Hauptton; diese Worte sind weder mit τὰ ἔργα αὐτοῦ noch mit τῆς καλῆς ἀναστροφῆς zu einem Begriff zu verbinden, sondern sie gehören zu dem — durch ἐκ τῆς — αὐτοῦ näher bestimmten — Verb. Die Art, wie die einzelnen Begriffe des Satzes mit einander verknüpft sind, hat etwas Auffallendes, was sich jedoch daraus er-

klärt, dass Jak. die Momente, auf die es ihm ankam, so kurz als möglich zusammenstellen wollte: als das Object nennt er deshalb *die Werke*, die in dem Briefe überhaupt so nachdrücklich betont werden; der Grund aber, aus dem dieselben hervortreten müssen, wenn sie etwas gelten sollen, ist der gute Lebenswandel überhaupt und dieser ist wiederum nur ein guter, wenn er in der Sanftmuth geführt wird, welche der Weisheit entquillt. — Man könnte den Satz auch durch eine Interpunktion nach ἀναστροφῆς theilen, das erste Satzglied hiesse dann: *der zeige es aus dem guten Lebenswandel*; das zweite Glied könnte dann entweder als ein von δείξάτω abhängiger Zusatz genommen werden (so *Neander*: „Werke, vollbracht in der der Weisheit entsprechenden Sanftmuth“), oder es wäre ein Verb zu ergänzen. Indess die Abgerissenheit des zweiten Gliedes zeugt gegen diese Construction. Zu αὐτοῦ ist nicht mit *Schneckenburger, Theile, Wiesinger*: ὡς σοφοῦ zu ergänzen; da die Beziehung auf die Weisheit in dem hinzugefügten Zusatze liegt; αὐτοῦ darf aber auch nicht auf σοφός bezogen werden (seine i. e. des Weisen Werke), sondern es geht auf das in δείξάτω liegende Subject. Der zusammengesetzte Begriff: πραΰτης σοφίας ist weder in πραεῖα σοφία (*Beza, Grotius, Baumgarten, Semler, Gebser, Hottinger, Schneckenburger*), noch in πραΰτης σοφῆ (*Laurentius*) aufzulösen, sondern zu erklären: „die Sanftmuth, welche der Weisheit eignet und aus ihr herkommt“ (*Wiesinger*). Mit der Betonung der πραΰτης geht Jak. zu dem: βραδὺς εἰς ὁργήν (Kap. 1, 19) über; wovon das Folgende eine weitere Explication ist. —

V. 14. Da der Weisheit die Sanftmuth eignet, so rühmt sich derjenige mit Unrecht derselben, der ζῆλος πικρός und ἐριθεία in seinem Herzen hat. Weil dies bei den Lesern der Fall war, so redet Jak. sie jetzt direct an: εἰ δὲ — ἔχετε. Zu ζῆλος, das h., wie öfters, sensu malo steht, ist zur Verstärkung das Adj. πικρός, vielleicht mit Rücksicht auf V. 11 u. 12 (*Grotius, Pott, Gebser*) hinzugefügt. — ἐριθεία hat im N. T. die Bedeutung: Streitsucht, und bestimmter: Parteisucht; vergl. Röm. 2, 8. 2 Kor. 12, 20 (s. *Meyer* zu diesen beiden Stellen); Gal. 5, 20. Phil. 1, 17. 2, 3; in den Stellen 2 Kor. 12, 20 und Gal. 5, 20 ist es als Plural mit ζῆλοι u. θυμοί verbunden. — ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν) steht im Gegensatz gegen das Wort der sich ihrer Weisheit rühmenden Leser. — In dem Nachsatze: μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας ist weder das erste noch das zweite Verb. ins

Particip umzusetzen; allerdings bezieht sich *κατα* in dem ersten Verb. auf *κατὰ τῆς ἀληθ.*, und insofern liegt darin schon der Begriff der Lüge, allein es lag Jak. daran, diesen besonders hervorzuheben und darum fügte er dem *κατακαυχᾶσθε* nach *καὶ ψεύδεσθε* hinzu; zu *κατακαυχᾶσθε* vergl. Kap. 2, 13. — Um die Tautologie in dem *ψεύδεσθε* und *κατὰ τ. ἀληθείας* zu vermeiden will *Wiesinger* h. unter *ἀληθεία* „die Wahrheit im objectiven christlichen Sinne, die christliche Wahrheit, durch deren Besitz sie sich *σοφοί* dünkten“ verstehen; allein dagegen ist zu bedenken, dass das, was bloss logisch betrachtet, als eine leere Tautologie erscheint, eine andere Bedeutung gewinnt, wenn nicht bloss der Verstand, sondern auch das Gemüth als Factor der Sprachbildung erkannt wird; so ist es auch hier; vergl. übrigens: *Isocrat de pace* p. 165: *διαψεύδεσθαι τῆς ἀληθείας*. —

V. 15. Characterisirung der *σοφία*, aus welcher bitterer Eifer und Parteisucht hervorgeht. — *οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία*) *αὕτη* ist nicht von *ἡ σοφία* zu trennen, sondern bildet mit diesem zusammen das Subject; unrichtig übersetzt *Luth.*: „denn das ist nicht die Weisheit, die etc.“; das Prädikat dazu ist: *οὐκ ἔστιν ἄνωθεν κατερχομένη*; *οὐκ ἔστιν*) steht nachdrucksvoll voran und das Particip vertritt die Stelle eines Adjectivs (*de Wette, Wiesinger*), unrichtig erklären *Gebser, Pott, Schneckenburger* *ἔστιν κατερχομένη* = *κατέρχεται*. Zu dem Begr. *ἄνωθεν κατέρχ.* vergl. Kap. 1, 17. — Als eine *ungöttliche* Weisheit wird sie durch die 3 Adjective: *ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης*, die eine Klimax bilden, characterisirt. *ἐπίγειος*) drückt den nächsten Gegensatz gegen *ἄνωθεν κατερχομένη* aus, indem jene Weisheit dadurch als eine solche bezeichnet wird, die nicht dem Himmel, sondern der *Erde* angehört; dass sie eine *sündliche* („wurzelnd in einem Gesamtleben der Sünde“: *Kern, Wiesinger*) sei, ist dadurch noch nicht ausgedrückt; *ψυχική*) nennt Jak. sie, sofern sie nicht dem *πνεῦμα*, sondern dem hiemit im Gegensatz stehenden irdischen Seelenleben eignet; vergl. *Meyer* zu 1 Kor. 2, 14 und meine Erkl. von Jud. V. 19. — Diese beiden ersten Begriffe sind an sich nicht ethischer Natur, sondern werden es erst dadurch, dass sie im Gegensatz gegen das Himmlische und Pneumatische gedacht werden; anders steht es mit dem dritten Begriffe: *δαιμονιώδης*. Dieses Wort: (*ἅπ. λεγ.*) = „*teuflisch*“ giebt wie den Ursprung, so auch die Beschaffenheit an; und ist nicht in einem bildlichen, sondern im eigentlichen Sinne gemeint; vergl. V.

6. Kap. 4, 7; unrichtig *Hottinger*: impuro genio magis quam homine digna. — Willkürliche Bestimmungen enthält die Erklärung von *Hornejus*: terrena, quia avaritiae dedita est, quae operibus terrenis inhiat; *animalis*, quia ad animi lubricines accommodatur; *daemoniaca*, quod ambitioni et superbiae servit, quae propria diaboli vitia sunt. —

V. 16. Begründung des V. 15 ausgesprochenen Urtheils. Mit den Anfangsworten: ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία weist Jak. auf V. 14 zurück; mit den folgenden Worten: ἐκεῖ κτλ. nennt er die Früchte des ζῆλος und der ἐριθεία: diese sind ἀκαταστασία und πᾶν φαῦλον πρᾶγμα; ἀκαταστασία ist Aufruhr, Unordnung; vergl. Sprichw. 26, 28: στόμα ἄστεγον ποιεῖ ἀκαταστασίας. Aufrührerisches unordentliches Wesen stammt nicht von Gott, οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς, ἀλλ' εἰρήνης 1 Kor. 14, 33. — Diesem speciellen Begriffe, der wegen der Zustände derer, an die Jak. schreibt, besonders herausgehoben ist, wird das generale: jegliche böse That hinzugefügt, um zu betonen, dass Eifer und Parteisucht eine Corruption alles sittlichen Lebens mit sich führen. Von einer Weisheit aber, die dies bewirkt, muss natürlich gelten, was V. 15 von ihr ausgesagt ist. —

V. 17. Characterisirung der wahren Weisheit, die (im Gegensatz zu V. 15) als ἡ ἄνωθεν σοφία bezeichnet wird; vergl. zu diesem Ausdrücke Sprichw. 2, 6. Weish. Sal. 7, 25. 26; *Philo* de profug. p. 571: σοφία ἄνωθεν ὁμωρηθεῖσα ἀπ' οὐρανοῦ; de nom. mut.: οὐράνιος σοφία. — πρῶτον μὲν ἀγνή ἐστὶν) durch πρῶτον μὲν wird dieses Merkmal von den übrigen, die mit ἔπειτα eingeleitet werden, geschieden, weil dasselbe ihrem Wesen an sich eignet; „ihre innere Qualität bezeichnet“ (*Kern*); sie ist ἀγνή d. i. καθαρά καὶ ἀρουπαρός, μηδενὸς τῶν σαρκικῶν ἀντεχομένη (*Oecumenius*), also frei von allem unlauteren Wesen. — In der nach ἔπειτα folgenden Reihe der Merkmale, welche die σοφία nach ihren *Aeusserungen* schildern (*Kern*), werden zuerst drei genannt, die den Gegensatz gegen den ζῆλος und die ἐριθεία bezeichnen: εἰρηνικὴ) = friedfertig (vergl. εἰρηνοποιός Matth. 5, 9); ἐπιεικής) = billig, mildes. zu 1 Tim. 3, 3 (nicht = nachgiebig); εὐπειθής) ἅπ. λεγ. (opp. ἀπειθής Tit. 3, 5) = leicht zu überreden, d. i. nicht streitsüchtig widerstrebend. — Dann folgt: μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, wodurch sie als reich an werththätiger Liebe bezeichnet wird; ἐλέους ist besonders genannt, weil die Barmherzigkeit die nächste Erweisung der Liebe ist; vergl. Kap. 1, 27. 2, 13; καρπῶν ἀγαθῶν

bildet den Gegensatz zu *πάν φαῦλον πρᾶγμα*. — Die Reihe schliesst mit den beiden — durch den Gleichklang verbundenen — Wörtern: *ἀδιάκριτος*, *ἀνυπόκριτος*, welche den Gegensatz gegen alles unsichere und heuchlerische Wesen ausdrücken; *ἀδιάκριτος* ist nach den verschiedenen Bedeutungen des Stammwortes *διακρίνεσθαι* verschieden erklärt worden; *Luther* übersetzt es durch „unparteiisch“; in demselben Sinne fassen es *Lorinus*, *Hornejus*, *Grotius* („sine partitione, nempe iniqua“), *Baumgarten*, *Estius*, *Schulthess*, *Hottinger*, *Kern*, *Schneckenburger* u. A.; *Beza* erklärt es durch „quae non discernit homines“; ähnlich *Gebser*: = „ungetrennt d. i. diejenigen, die die wahre Weisheit haben, trennen sich nicht von einander“; damit stimmt die Erklärung von *Pott* = „pacificus“ überein; die *Vulg.* dagegen übersetzt: „non judicans“; und *Semler*: „nec temere judicans de aliis christianis, qui suo more vivunt“; allein am sichersten ist es auch h. von der dem *διακρίνεσθαι* im N. T. zukommenden Bedeutung: „zweifeln“ auszugehen und demnach *ἀδιάκριτος* mit *de Wette*, *Wiesinger* = *expers omnis cujuscunque ambiguitatis et dubitationis* (ähnlich *Wetstein*: = *non duplex*) zu nehmen *); *ἀνυπόκριτος* ist = „ungeheuchelt, aufrichtig“; vergl. Röm. 12, 9. 2 Kor. 6, 6. — Diese beiden Merkmale sind gleichfalls mit besonderer Rücksicht auf die Zustände, die bei den Lesern statt hatten, hinzugefügt; zu *ἀδιάκριτος* vergl. Kap. 1, 6—8. 2, 4; zu *ἀνυπόκριτος* Kap. 1, 22. 26. 2, 1. — Die sämtlichen Merkmale sind von den Wirkungen aus, welche die wahre Weisheit bei denen, die ihrer theilhaftig sind, hervorbringt, — ihr selbst beigelegt; indem sie lauter, friedfertig u. s. w. *macht*, eignen ihr selbst die Tugenden, deren Quelle sie ist. —

V. 18. Wie in V. 16 die Frucht des *ζῆλος* und also der falschen Weisheit, in der er begründet ist, so wird in diesem Verse die Frucht der wahren Weisheit, welche *εἰρηνική* ist, genannt. — *καρπός* — — *σπείρεται*) ist prägnanter Ausdruck für: „der Same, der die Frucht bringt, wird gesäet“; der Begr. *σπείρειν* ist nicht auf das eigent-

*) Dieselbe Auffassung auch bei *Neander*, indem er, den Menschen im Auge habend, sagt: Jak. fordert die innere Einheit der Seele, die Zuversicht der Ueberzeugung, dass die Seele nicht von fremdartigen Rücksichten, streitenden Gedanken des Zweifels hin und hergezogen werde. Es lässt sich das, was Jak. meint, schwer mit einem Worte bezeichnen. Es würde am meisten dem Begriffe der Unbefangenheit oder der Einfalt entsprechen.“

liche Lehren (*Pott, Schneckenburger*) zu beschränken, falsch erklärt *Pott* σπείρεται = δεῖ σπείρεσθαι. — καρπὸς δικαιοσύνης) δικαιοσύνης ist Genit. apposit. und giebt an, worin die Frucht besteht; unter δικαιοσύνη ist nicht die *Rechtfertigung* (*Gebser, Schneckenburger*), sondern der rechtbeschaffene Zustand zu verstehen, und zwar h. so, dass wie die eigne (*Kern*), so auch die Gerechtigkeit Anderer (*Wiesinger*) gemeint ist: Jak. hat — wie bei ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλ. πρ. (V. 16) — den Zustand der ganzen Gemeinde im Auge, sowohl für das gegenwärtige als auch für das zukünftige Leben. — ἐν εἰρήνῃ hat den Hauptaccent; opp. dem ζῆλος: also = χωρὶς ζήλοῦ καὶ ἐριθείας (*Schneckenburger*); nur im *Frieden* gedeiht die δικαιοσύνη; falsch ist es ἐν εἰρήνῃ = εἰς εἰρήνην zu erklären und unter εἰρήνῃ mit *de Wette*, den Ertrag des Samens d. i. das ewige Leben zu verstehen, wobei καρπὸς δικαιοσύνης dann das sittliche Thun bezeichnen soll, welches — als Same gedacht — das ewige Leben (*Hotting.*: omne genus felicitatis) bringt. — τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην) ist der Dativ. actionis, nicht der Dat. commodi (vergl. V. 7) und sagt, wer die sind, die den καρπὸς δικαιοσύνης säen; zu dem Begr. vergl. εἰρηνοποιός Matth. 5, 9. —

K A P. IV.

V. 1. Vor μάχαι ist, nach A. B. C. etc. (*Lachm., Tisch.*), πόθεν zu wiederholen. — V. 2. Nach καὶ πολεμεῖτε ist nach fast sämtlichen Zeugen zu lesen: οὐκ ἔχετε; nur wenige Minuskeln schieben δὲ ein (dies die l. r.), mehrere andere lesen: καὶ οὐκ ἔχετε was von *Griesb.* empfohlen ist. — V. 4. Statt der l. r. μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες nach G. J. etc. haben A. B., mehrere Uebersetzungen, *Beda* bloss: μοιχαλίδες (*Lachm., Tisch.*); wiewohl diese Lesart offenbar die besser bezeugte ist, halten die Ausleger doch meistens die l. r. für die ursprüngliche, s. hierüber die Erkl. — V. 5. Ueber die Interpunktion dieses Verses s. die Erkl. — Statt der l. r.: κατόκησεν, nach B. G. J., allen Minusk., Versionen, *Theoph. Oec. Bed.* (*Tisch.*), hat *Lachm.* nach A.: κατόκισεν aufgenommen. — V. 7. A. B., sehr viele Minuskeln etc. haben nach ἀντίστητε die Partikel δὲ (*Lachm.*), die bei G. J., vielen Minuskeln etc. fehlt (lect. rec. *Tisch.*); wahrscheinlich ist δὲ weggelassen, um der Sentenz eine selbständigere Form zu geben. — V. 10. Vor κυρίου ist der Art. τοῦ mit *Lachm. Tisch.* nach dem Zeugnisse

von A. B. J. etc. wegzulassen. — V. 11. Statt καὶ κρίνων, l. r., nach G. J. etc., ist mit *Lachm.*, *Tisch.* nach dem Zeugnisse von A. B., mehreren Minusk., Versionen etc.: ἡ κρίνων zu lesen. V. 12. Nach A. B., vielen Minuskeln, fast allen Versionen sind mit *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* etc. dem ὁ νομοθέτης die Wörter: καὶ κρίτης, die in der Rec. (nach G. J. etc.) fehlen, hinzuzufügen, eben so, nach dem Zeugnisse fast sämtlicher Autoritäten nach σὺ die Partikel: δὲ. — Statt der l. r. ὅς κρίνεις, nach G. J. etc., ist mit *Lachm.* u. *Tisch.*: ὁ κρίνων, nach A. B., mehreren Minuskeln etc.; auch von *Griesb.* empfohlen; und statt der l. r. τὸν ἕτερον gleichfalls nach A. B. etc. mit *Lachm.* u. *Tisch.*: τὸν πλησίον zu lesen. — V. 13. Die ed. Elzev. liest: σήμερον ἢ αὔριον, eben so *Lachm.*: allein die Codd. A. G. J., sehr viele Minuskeln etc. haben die von *Tisch.* aufgenommene Lesart σήμε. καὶ αὔριον, die um so mehr für ächt gelten muss, als ἡ erleichternde Correctur zu sein scheint: die Lesart in B. ist nach *Tisch.* unsicher. — Die Rec. (ed. Steph.) hat den Coniunctiv: πορευσώμεθα, ποιήσωμεν, ἐμπορευσώμεθα, κερδήσωμεν nach G. J., mehreren Minuskeln etc. — A. hat bei den beiden ersten Verben den Coniunctiv, bei den beiden letzten den Indikativ; B., sehr viele Minuskeln, Vulg. u. andere Versionen haben nur den *Indikativ*, so *Lachm.* u. *Tisch.* — Der Conj. scheint Correctur zu sein. — Das auf ἐν αὐτὸν folgende ἔνα ist von *Lachm.* weggelassen; die Weglassung ist jedoch durch B. Vulg. etc. zu wenig beglaubigt, und überdies leicht daraus zu erklären, dass die durch ἔνα ausgedrückte Zeitbestimmung hier unpassend erschien. — V. 14. Ob vor τῆς αὔριον mit der Rec. nach G. J. etc. der Singul. des Artikels: τὸ (*Tisch.*) oder mit *Lachm.* nach A. der Plur.; τὰ zu lesen sei, ist zweifelhaft; in B. fehlt der Artikel ganz. — Nach ἀτμίς hat *Lachm.* nach A. Vulg. die Partikel γάρ weggelassen; wahrscheinlich ist sie jedoch ächt und nur als störend aus dem Texte entfernt. — Statt der l. r. ἐστίν (nach G. etc.) haben *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht: ἐστε, wofür A. B. J., sehr viele Minuskeln etc. zeugen, aufgenommen; die Aenderung in ἐστίν lag sehr nahe. — Die l. r. ἔπειτα δὲ ist Correctur des schwierigeren ἔπειτα καὶ, wofür A. B. J. etc. zeugen; G. hat: ἔπειτα δὲ καὶ. — V. 15. ist der Indik.: ζήσωμεν — ποιήσωμεν (*Lachm.*, *Tisch.*, nach A. B. etc.) der l. r. ζήσωμεν — ποιήσωμεν (nach G. J. etc.) als die schwierigere Lesart vorzuziehen. —

V. 1. Der mit diesem Verse beginnende Abschnitt steht mit dem Vorhergehenden in enger Verbindung, indem er auf den inneren Grund der erwähnten Zerwürfnisse in den Gemeinden hinweist. — Zu bemerken ist der rasche Uebergang von dem unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedanken, dass die Gerechtigkeit nur im *Frieden* gedeiht, zu der eindringlichen Frage: „πόθεν πόλεμοι κτλ.;“ worauf in einer zweiten Frage die „an das Gewissen der Leser appellirende“ (*Wiesinger*) Antwort folgt. — πόλεμοι — μάχαι) synonyme Begriffe, nur so unterschieden, dass der erste mehr den allgemeinen Zustand, der zweite die einzelnen Erscheinungen bezeichnet (*Wiesinger*); richtig *Laurentius*: non loquitur Ap. de bellis et caedibus, sed de mutuis dissidiis, litibus, jurgiis et contentionibus; willkürlich beschränken mehrere Ausleger, wie *Pott*, *Schulthess*, *Schneckenburger* diese πόλεμοι auf Streitigkeiten unter den Lehrern, wobei *Schneckenburger* dieselben näher als rixae de ipsa religionis traditione ortae bezeichnet; nach *de Wette* und *Wiesinger* sind darunter Streitigkeiten über Mein und Dein zu verstehen; allein auch dadurch ist die Art derselben nicht richtig characterisirt; denn auf eigentliche Prozesse deutet hier nichts hin; es sind vielmehr solche Zerwürfnisse gemeint, die bei gemeinsamem Trachten nach irdischem Ansehen und Reichthum durch Hochmuth auf der einen und Neid auf der andern Seite hervorgerufen werden. Die Wiederholung des πόθεν erklärt sich aus der Lebendigkeit der Gemüthsbewegung, mit der Jak. redet. — ἐν ὑμῖν) = „unter euch.“ — Mit dem demonstrativen: οὐκ ἐντεῦθεν, wird nachdrucksvoll auf das Folgende hingewiesen; unrichtig nimmt *Michaelis* dies als eine besondere Frage = οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου; Joh. 18, 36. — Durch ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν wird der innere Grund jener Zerwürfnisse aufgedeckt; ἡδοναί steht hier metonymisch = ἐπιθυμίαι: es sind die auf den irdischen Reichthum gerichteten Lüste. — τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν) Die Lüste haben ihren Sitz — gleichsam ihr „Lager“ (*Wiesinger*) — in den Gliedern (s. zu Kap. 3, 2.) *), dort aber ruhen sie nicht, sondern, wie es ihre Natur mit sich bringt, sie führen Krieg (στρατεύονται); nach 1 Petr. 2, 11 und Röm. 7, 23 ergänzen *Calov.*, *Baumgarten*, *de Wette*: κατὰ τῆς ψυχῆς oder τοῦ νοός; allein hätte Jak. den Kampf derselben gegen die Seele oder die

*) Unrichtig *Laurentius*: Per membra hic intellige non tantum externa membra, sed et internos animi affectus. —

Vernunft gemeint, so würde er die nähere Bestimmung hinzugefügt haben; *Gebser*, *Schneckenburger*, *Theile* u. A. verstehen es von dem Streiten der Begierden wider einander; allein dies ist h. offenbar ein fremder Gedanke: auch der Ansicht *Wiesinger's*, dass das οὐκ ἔχειν — οὐ δύνασθαι ἐπιθυεῖν der Gegner sei, gegen den das ἐπιθυμεῖν ankämpfe, ist nicht beizustimmen; vielmehr ist *der Nächste* als der Gegner zu betrachten; in dem Folgenden geht nämlich ἐπιθυμεῖτε auf αἱ ἡδοναί, φονεύετε καὶ ζηλοῦτε aber auf den Begriff στρατεύεσθαι zurück: jenes giebt also an, worin dieses besteht. Aus diesem innern Kriegführen gegen den Nächsten entstehen die πόλεμοι καὶ μάχαι *). —

V. 2 schildert in lebendiger Darstellung das Entstehen der äusseren Zerwürfnisse. Die Stufenfolge ist: ἐπιθυμεῖτε — φονεύετε καὶ ζηλοῦτε — μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε; das Zweite folgt dem Ersteren, weil dieses — und das Dritte dem Zweiten, weil auch dieses resultatlos ist. — ἐπιθυμεῖτε) steht h. sensu malo, auf τῶν ἡδονῶν V. 1 zurückweisend. Als Object ist weltlicher Reichthum und Herrlichkeit zu ergänzen. Ungenügend aber ist es, dabei nur an das Begehren Einzelner zu denken. Jak. schildert vielmehr das Verhalten der Gemeinden, an die er schreibt: diese, mit ihrer niedrigen Stellung in der Welt unzufrieden, sehnten sich nach irdischer Herrlichkeit, auf die sie als die Gemeinde Gottes Anspruch zu haben meinten. — Dieses Streben liess sie die Verfolgungen als eine Schmach ansehen, wogegen Jak. sie ermahnt, dieselben als eine Freude zu achten (Kap. 1, 2), und dasselbe erzeugte bei ihnen die Prosopolepsie gegen die Reichen der Welt, welche Jak. an ihnen tadelt: zugleich war aber dasselbe auch die Quelle innerer Zertrennung, indem die Besitzenden in der Gemeinde statt den Armen von ihrem Gute mitzutheilen, dieselben verachteten und nur nach Vermehrung ihres Reichthums trachteten, die Armen aber jenen ihren Besitz missgönnten und sie als der Welt Kinder anklagten; so fand in diesen Gemeinden dasselbe Streben statt, welches auch bei den Juden herrschte und auch bei diesen die Quelle ihrer Parteiungen unter einander war. — Durch καὶ οὐκ ἔχετε wird das Vergebliche des ἐπιθυμεῖν ausgedrückt, zugleich aber auch das Motiv zu dem φονεύειν καὶ ζηλοῦν angegeben; unnöthig ist es ἔχειν h. mit *Gebser*,

*) Vergl. Plato Phaedr. XV: καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα· καὶ αἱ τούτων ἐπιθυμίαι. — Cf. auch Cicero de fin. bon. 1, 13.

Hottinger, de Wette = „erhalten“ zu erklären; es heisst vielmehr: „haben, besitzen“; der Sinn ist: aus dem Begehren folgt nicht der Besitz, nämlich dessen, was begehrt wird. — *φονεύετε καὶ ζηλοῦτε*). Da mit diesem Worten nicht das äusserliche Thun, sondern das innere Verhalten gegen den Andern geschildert wird, so kann *φονεύειν* hier auch nicht im eigentlichen Sinne genommen werden, wie *Winer* (S. 553) meint. Viele Ausleger, wie *Carpzov, Pott, Morus, Augusti, Gebser, Schneckenburger* und A. erklären es adverbial = „bis auf Mord und Todschatz“; allein dieser Auffassung widerstreitet die Stellung; sollte durch *φονεύετε* der Begriff *ζηλοῦτε* verstärkt werden, so müsste dieser voranstehen. Andere Ausleger, wie *Erasmus, Calvin, Beza, Piscator, Hornejus, Laurentius, Benson, Schulthess, Hottinger* u. A. helfen durch Conjectur, indem sie *φθονεῖτε* lesen wollen; allein diese Lesart findet in den Autoritäten nicht die geringste Stütze. — So bleibt, wie *Wiesinger* richtig bemerkt, nichts Anderes übrig, als *φονεύειν* hier mit *Estius, Calov.*, auch *de Wette* (der jedoch schwankt) nach 1 Joh. 3, 15 von dem innern Hass zu erklären *) und „dieses Wort mit der Kühnheit des überhaupt hier herrschenden Ausdrucks (vergl. das *πόλεμοι καὶ μάχαι, στρατεύεσθαι, μοιχοί*) zu rechtfertigen“ (*Wiesinger*). Zwar scheint h. dann ein Anticlimax stattzufinden; allein dies ist doch nur ein Schein, da in der That das *ζηλοῦν* (der schon in Wort und That hervorbrechen wollende feindselige Eifer) das innere *φονεύειν* zur Voraussetzung hat **). — *καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν*) nämlich das, um dessentwillen ihr hasst und eifert. Die Folge hievon sind die *πόλεμοι*; daher schliesst *Jak.* mit *μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε*, worin zugleich die Antwort auf die Frage: *πόθεν πόλεμοι*; liegt (*Wiesinger*). Dem Gedankenzusammenhange nach ist das Folgende nicht in demselben Verhältniss zu *μάχεσθε κτλ.* zu denken, in welchem *καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν* zu *φον. κ. ζηλ.* steht; vielmehr beginnt mit *οὐκ ἔχετε* (wofür nicht mit der Rec. *καὶ οὐκ ἔχ.* zu lesen ist) ein neuer Gedanke, nämlich der Nachweis, warum alles Begehren erfolglos bleibt; der Grund ist:

*) Die Uebersetzung von *Stier*: „ihr schlaget“ statt der von *Luther*: „ihr hasset“ ist offenbar ganz willkürlich.

**) Eigenthümlich, aber nicht zu rechtfertigen ist die Erklärung von *Oecumenius*: *φονεύειν φησὶ τοὺς τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν ἀποκτινύντας ταῖς τολμηραῖς ταύταις ἐπιχειρήσεσι, δι' ἃς καὶ ὁ πρὸς τὴν εὐσέβειαν αὐτοῖς πόλεμος.* —

διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς, womit Jak. nicht sagen will, dass man alle irdischen Güter erlange, wenn man darum betet, sondern dass Gott die Seinigen nicht dem Mangel Preis gebe, wenn sie zu ihm beten. —

V. 3. Das zuletzt Ausgesprochene hebt Jak. scheinbar wieder auf, indem er seinen Lesern jetzt zugiebt: αἰτεῖτε; da er aber dieses ihr Beten als ein κακῶς αἰτεῖν bezeichnet, so gilt es ihm nicht für ein wirkliches Gebet, so dass seine vorhergehende Aussage dennoch zu Recht besteht; ungenau ist es daher: αἰτεῖτε aufzulösen in: „oder wenn ihr einmal betet“ *). — Ueber den Wechsel der Medial- und der Activform s. *Winer* S. 297. — καὶ οὐ λαμβάνετε) betont die Vergeblichkeit ihres Betens, deren Grund das folgende: διότι κακῶς αἰτεῖσθε angiebt; κακῶς findet seine Erklärung in dem folgenden ἵνα: deshalb ist ihr Gebet ein schlechtes, weil es nichts anderes zum Zweck hat als das δαπανᾶν ἐν ταῖς ἡδοναῖς; unrichtig *Gebser*: „denn euer Gebet muss nur wahre himmlische Güter erflehen“; nein: es ist h. vielmehr von dem zeitlichen Zustande die Rede; dieser, sagt Jak., bleibt bei euch ein gedrückter und armseliger, weil ihr einen bessern nur deshalb erfleht, um euren Lüsten fröhnen zu können. — δαπανᾶν, „verwenden, ausgeben“ (Mark. 5, 26.); h. sensu malo = „verschwenden, vergeuden“ *Suidas*: λαμπρῶς ζῆν καὶ σπαθᾶν; das Object zu dem transitiven Verb. ist: „dasjenige, was ihr erfleht.“ ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν) nicht „mit“, sondern: „in euren Lüsten“; unrichtig erklärt *Wahl*: δαπανᾶν ἐν = sumtum ponere in aliqua re i. q. τιθέναι τὰ χρήματα ἐν τινι; diese Bedeutung hat δαπανᾶν verbunden mit εἰς; der Sinn ist nicht: zur Befriedigung eurer Lüste (*Baumgarten*), sondern: *beherrscht von euren Lüsten*. —

V. 4. μοιχαλίδες) Die meisten Ausleger sind für die Beibehaltung der l. r.: μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες, obwohl diese die wichtigsten Autoritäten gegen sich hat und sich leicht daraus erklärt, dass man den Begriff in seiner eigentlichen Bedeutung nahm, wie dies auch *Augusti*, *Jachmann*, *Winer* ausdrücklich thun; dass aber die eigentliche Bedeutung hier nicht festzuhalten ist, zeigt der Gedankenzusammenhang. Steht der Begriff in der *uneigentlichen* Bedeutung, nach der Anschauung, wie sie Ps. 73,

*) Sehr seltsam periphrasirt *Semler*: scio, quosdam vel publicis precibus (et execrationibus 3, 9.) eam in rem parcere, mala omnia precari imperatori et magistratui romano.

27. Jes. 57, 3 ff., Ezech. 23, 27. Hos. 2, 2. 4. u. a. St. des A. T. herrscht (vgl. auch Matth. 12, 39. 16, 4.; so wie 2. Kor. 11, 2. Offb. Joh. 2, 22.), und wie der Zusammenhang sie h. fordert, so fällt jeder Grund zu einer *sexuellen* Unterscheidung in der Anrede weg; mit Recht hat sich daher *Theile* für die Lesart *μοιχαλίδες* erklärt, nur ist seine Meinung: non minus recte singuli homines scorta dicuntur, quam totum genus atque universa aliqua gens scortum insofern nicht zutreffend, als der Ausdruck *μοιχαλίδες* „von den Einzelnen in der Gemeinde Gottes allerdings singulär ist“ (*Wiesinger*); allein — er ist h. auch nicht auf die Einzelnen, sondern auf die *Gemeinden*, an die Jak. schreibt, zu beziehen. Diese sind, dem von Jak. geschilderten Verhalten nach, im Abfall von Gott begriffen, und voll sittlicher Entrüstung darüber redet Jak. sie mit diesem allerdings scharfen Worte an. — οὐκ οἶδατε, ὅτι) weist die Leser auf ihr eignes Bewusstsein hin. — ἡ φιλία τοῦ κόσμου) Unter *κόσμος* verstehen die Ausleger entweder die weltlichen Güter (*Pott*, *Gebser*, *Hottinger*, *Schneckenburger*, *Theile*) oder die weltlichen Begierden (*Didymus*, *Laurentius*) oder beides zusammen (*de Wette*); unter ἡ φιλία τοῦ κόσμου also die auf dies Weltliche gerichtete Neigung des Herzens. Allein richtiger ist es *κόσμος* in demselben Sinne, wie Kap. 1, 27. (s. die Erkl. d. St.) zu nehmen und ἡ φιλία τ. κ. von dem gegenseitigen Freundschaftsverhältniss zu verstehen; doch so dass das active Verhalten zu der Welt hier vorwiegt. Der Christ, der nach weltlicher Herrlichkeit trachtet, stellt sich (gegen die Ermahnung Röm. 12, 2.) der Welt gleich, indem er sich ihren Bestrebungen anschliesst und so mit seinem Herzen ihr zugewandt ist, worin zugleich das Bestreben liegt, von Seiten der Welt geachtet, also nicht von ihr verachtet zu werden; im Wesentlichen ist daher die Erklärung von *Piscator*: amicitia cum impiis richtig. Zu der gewöhnlichen Auffassung passt der Begriff *φιλία* nicht. — ἔχθρα τοῦ θεοῦ) drückt eben so wie *φιλία τ. κ.* ein gegenseitiges Verhältniss aus, doch wiegt auch hierin die active Beziehung vor, weshalb die meisten Ausleger es geradezu durch ἔχθρα εἰς θεόν (Röm. 8, 7.) erklären, wiewohl *Pott* auch die Erklärung giebt: ad ejusmodi agendi rationem nos abripit, quae Deo displicet, nosque privat amore divino. Nach der Uebersetzung der Vulg.: „*inimica*“ hat *Lachm.* die Lesart: ἔχθρὰ aufgenommen — wodurch jedoch die eigenthümliche Schärfe, die in der Gegenüberstellung der beiden Substantiven liegt, vernichtet

wird. — Aus dem hier ausgesprochenen Urtheile über die *φιλία τοῦ κόσμου* folgert Jak. den in dem Folgenden enthaltenen Gedanken, daher οὕτως. — ὅς ἂν οὕτως βουλευθῇ κτλ.) Bei der gewöhnlichen Erklärung von *φιλία τ. κόσμου* und der dieser entsprechenden von *φίλος τοῦ κόσμου* ist *βουλευθῇ* jedenfalls störend; während einige Ausleger den Begriff desselben dahin urgiren, dass damit *der absichtliche und wissentliche Vorsatz* (*Baumgarten*) bezeichnet werde, stellen andere ihn dem wirklichen Thun entgegen *) und finden dadurch den Gedanken ausgesprochen, dass schon *die blosse Neigung* zur Weltliebe (*de Wette*: „wer nun etwa gewillet ist, die Welt zu lieben“) die *ἐχθρα τοῦ θεοῦ* bewirkt **), wogegen *Schneckenburger* sagt: *verbi βουλευθῇ cave premas vim*; bei jeder dieser Erklärungen behält der Ausdruck etwas Auffallendes: anders ist es, sobald der *κόσμος* nicht als Inbegriff von Dingen, sondern von Personen gedacht wird, da dann die *φιλία*, wie oben bemerkt ist, in einer Gegenseitigkeit besteht: der Sinn ist: wer nun, indem er, wiewohl ein Christ, den Bestrebungen der Welt sich hingebend, mit ihr in Freundschaftsverhältniss leben, also auch nicht von ihr geringgeschätzt, sondern geachtet und geliebt sein will, darauf seinen Wunsch (*βουλευθῇ*) gerichtet hat ***) — „*der stellt sich* (damit) *als ein Feind Gottes hin*“; *ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ*) steht gleichfalls in dem Sinne des gegenseitigen Verhältnisses; wenngleich h. die passive Beziehung vorwiegt. — *καθίσταται*) hat hier dieselbe Bedeutung, wie Kap. 3, 6.; unrichtig wird es meistens = *ἔστι*; ungenau von *Theile* = *fit, sistitur*, von *Schneckenburger* = „steht da als“ erklärt. —

V. 5. 6. „*Oder meint ihr, dass die Schrift in leerer Weise spricht? (Nein,) neidisch begehrt (unser) der Geist, der in uns Wohnung gemacht hat, giebt aber (um so) grössere Gnade. Deshalb spricht er: „Gott widerstehet den Uebermüthigen, den Niedrigen aber giebt er Gnade.“* —

*) Diesen Gegensatz hebt am bestimmtesten *Laurentius* hervor: non is tantum est inimicus Dei, qui est ipso opere amicus mundi, sed etiam ille, qui cum non possit, vult tamen — et sic voluntate implet, quod ipso opere non potest.

**) Aehnlich auch *Wiesinger*: „nicht bloss die entschiedene ausgesprochene Liebe zur Welt, sondern schon die Gewissheit in ein solches Verhältniss zur Welt zu treten, zieht Jak. unter dasselbe Gericht.“

***) Im Wesentlichen richtig sagt *Estius*: terribilis valde sententia adversus eos qui suas actiones et studia componunt ad gratiam humanam. Hoc enim vere est esse amicum hujus seculi.

Durch die Frage: ἡ δοκεῖτε ὅτι κτλ. giebt Jak. zu verstehen, dass er eine Aussage der Schrift im Sinne hat, die das von ihm in dem Vorhergehenden Ausgesprochene bestätigt — und also dem Streben seiner Leser entgegen gesetzt ist. — δοκεῖν) hat h. dieselbe Bedeutung, wie Kap. 1, 26. — κενῶς) = leer d. i. ohne einen der Wahrheit entsprechenden Inhalt; cf. κενοὶ λόγοι Plat. Lach. 196. b. — Nach der Meinung der meisten älteren Ausleger bilden die auf ἡ γραφή λέγει folgenden Worte: πρὸς θεόν κτλ. das alttestamentliche Citat, welches Jak. bei jener Formel im Auge hat. Da sich diese Worte aber nirgends so im A. T. finden, so stimmen kaum zwei Ausleger mit einander darin überein, welche Stelle gemeint sei. Die verschiedenen Stellen, auf welche man — je nach der verschiedenen Auffassung des Sinnes der Worte — gerathen hat, sind vornehmlich folgende: 1. Mos. 6, 3. 5. (*Grotius*), 1. Mos. 8, 21. (*Beza*, *Erasm. Schmidius*), 4. Mos. 11, 29. (*Witsius*), 5. Mos. 5, 9 ff. (*Schneckenburger*), 5. Mos. 32, 21. (*Heisen*), Ps. 119, 20 ff. (*Clericus*), Sprichw. 21, 10. (*Michaelis*), Hohel. 8, 6. (*Coccejus*), Weish. Sal. 6, 12. (*Wetstein*) u. a. m., allein hätte Jak. eine dieser Stellen anführen wollen, so hätte er es, zumal nach der Citationsformel, auch sicher mit ihren Worten gethan. Dasselbe spricht — von Anderem abgesehen — auch gegen die Annahme, dass hier eine Stelle des N. T. (nach *Benson*: Matth. 6, 24.; nach *Stäudlin* dieselbe Stelle mit Anspielung an Gal. 5, 17.; nach *Altham* und *Storr* diese letztere Stelle, nach *Bengel* 1. Petr. 2, 1 ff.) oder gar die Stelle Test. XII Patr. (*Semler*) citirt sei. Ganz willkürlich ist offenbar die Meinung *Gabler's*, dass die Worte πρὸς θεόν — ἐν ἡμῖν aus dem *verlorenen* Buche eines Propheten entlehnt seien, die folgenden Worte: μέισονα — χάριν dagegen dem Jak. selbst angehören. — Da sich die betr. Worte nirgends in der heil. Schr. finden, so halten *Wolf*, *Heinsius*, *Zachariä* dafür, Jak. habe nicht eine einzelne Stelle im Auge gehabt, sondern den Sinn und Inhalt von mehreren ausdrücken wollen, allein auch dieser Meinung steht die Citationsformel entgegen. — Hiernach sind die betr. Worte nicht als Citat, sondern als eine Aussage des Jak. selbst anzusehen und ἡ γραφή λέγει ist entweder auf den vorhergehenden Gedanken oder auf die V. 6. nach διὸ λέγει angeführte Stelle: ὁ θεός κτλ. zu beziehen. — Die Worte selbst sind einer sehr verschiedenen Auffassung fähig — und haben daher auch die verschiedenste Deutung gefunden. Einige Ausleger ziehen πρὸς θεόν zu dem Vor-

hergehenden; entweder in der Bedeutung: adversus invidiam; so *du Mont*: an putatis, quod scriptura in vanum loquatur adversus invidiam? Spiritus desideria excitat, sed meliora desideriiis carnis; allein bei dieser Erklärung wird dem Verb. ἐπιποθεῖν eine Bedeutung gegeben, die es nicht hat; oder so dass πρὸς φθόρον adverbial genommen wird; so *Gebser*: „Meinet ihr, dass die Schrift zwecklos, neidisch rede“? Diese Auffassung hat schon *Oecumenius*, der vor πρ. φθ. die Partikel ἢ ergänzt; aber gerade diese Ergänzung beweist die Unrichtigkeit derselben; auch bedarf jedenfalls der Begriff ἐπιποθεῖν einer nähern Bestimmung, die ihm durch πρὸς φθόρον gegeben wird; mit Recht stimmen daher die meisten Ausleger darin überein, dass πρὸς φθόρον nicht zum Vorhergehenden, sondern zum Folgenden gehört. — Die verschiedenen Auffassungen der betr. Worte ergeben sich einerseits aus der verschiedenen Deutung von πρὸς φθόρον (entweder: = ad invidiam; oder = contra invidiam; oder = de invidia; oder endlich = invidiose) und andererseits daraus, ob τὸ πνεῦμα, ὃ κτλ. als Object gefasst wird, wo es dann den menschlichen Geist bezeichnet, oder als Subject, wo es entweder den menschlichen oder den göttlichen Geist bezeichnen kann.

1. τὸ πνεῦμα als Subject.

A = der menschliche Geist, d. i. derselbe in seiner natürlichen Beschaffenheit; πρὸς φθ. = ad invidiam; *Hottinger*: animus hominis natura fertur ad invidendum aliis; so auch *Beza*, *Laurentius*, *Grotius*, *Hemming*, *Dicson*, *Gataker*, *Stäudlin* u. A.; ähnlich auch *Winer*, der jedoch πρὸς φθ. adverbial und ἐπιποθεῖν = desiderare erklärt.

B = der göttliche Geist, der in uns Wohnung gemacht hat. — *a*, πρὸς φθ. = ad invidiam; dann ist der Satz fragend, also dem Sinne nach verneinend; *Gabler*: num ad invidiam proclivis est Spiritus, qui nobis inest? minime; — ähnlich schon *Beda*, *Witsius*, *Calvin*, *Amelius*, *Alethaeus*, *Wolf*, *Junius* u. A. *) — *b*, πρὸς φθ. = contra invidiam *Luther*: „den Geist — gelüstet wider den Hass“, so *Gomarus*, *Pareus*, *Bengel* u. A. *c*, πρὸς φθ. = invidiose; *de*

*) *Vorstius* nimmt auch unter den h. stattfindenden Voraussetzungen den Satz nicht fragend, erklärt aber φθόρος durchaus willkürlich = sancta contentio cum hominibus, nempe quatenus assidue contra carnem in homine ejusque prava studia contendit seu concupiscit et carni invidet. — Eben so *Elsner*: spiritus, qui habitat in vobis, proclivis est ad succensendum resistendumque improbis, voluptatem gloriamque amantibus.

Wette: neidisch liebt (nämlich: „uns) der Geist“; so auch *Schneckenburger*: dem Sinne nach damit übereinstimmend mehrere ältere Ausleger, welche πρ. φθ. durch: usque ad invidiam erklären, so *Tirinus*, *Menochius*, *Cajetanus* u. A.

2. τὸ πνεῦμα als Object: wobei als Subject ὁ θεός ergänzt, unter πνεῦμα der menschliche Geist verstanden und πρὸς φθ. adverbial genommen wird; *Wiesinger*: „Neidisch verlangt die göttliche Liebe nach dem Gegenstand ihrer Liebe, nämlich: nach dem Geiste des Menschen aus Gott, der Gott oder der Welt sich zuwendet;“ — so auch *Theile*, der jedoch als Subject ἡ γραφή ergänzt: Summa ac quasi invida zelotypia ea concupiscit poscitque animum nostrum, qui ipse divinus — nonnisi habitationem fecit *).

Da es willkürlich und sprachwidrig ist: πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖν = ἐπιθυμεῖν κατὰ φθόνου (nach Gal. 5, 17.) zu erklären, auch dem Gedankenzusammenhange nach h. nicht von dem *Neide* des Menschen die Rede ist, da das Vorhergehende vielmehr von der Freundschaft der Welt handelt; ἐπιποθεῖν aber auch nicht = proclivem esse ist, so muss πρὸς φθόνον adverbialer Zusatz zu ἐπιποθεῖν sein, wodurch der Begriff dieses Verbs verstärkt wird. — Auch bei den Klassikern wird πρὸς nicht selten mit einem Subst. in adverbiallem Sinne gebraucht, so: πρὸς βίαν = βιαίως s. Papes Wörterb. s. v. πρὸς. Als Subject ist hienach jedenfalls nicht der Mensch, sondern *Gott* zu denken, wogegen das Object der Mensch ist. Der Gedanke aber, dass Gott den Menschen so zu eigen haben will, dass derselbe ihm ganz und allein — also keinem Andern ausser ihm — angehört, bedarf keiner Rechtfertigung; ist er doch schon in dem Gebot 5. Mos. 6, 5. enthalten! auch der Ausdruck hat kaum etwas Auffallendes, da ἐπιποθεῖν vorzugsweise das Liebesverlangen bezeichnet und das starke πρὸς φθόνον sich hinlänglich aus dem Gegensatz gegen das Verhalten der Leser, um dessentwillen sie μοιχαλίδες genannt werden, erklärt **). — Für den Gedanken macht

*) *Theile's* Auffassung hat das Eigenthümliche, dass sie willkürlich λέγει und δίδωσιν in einen Gegensatz stellt: An, quum ista Scripturae effata vos minime lateant, putatis fortasse incassum verbis minisque inanibus eam loqui? Minime vero — verum eadem etiam majorem adhuc efficaciorumque largitur gratiam. — Auch *Oecumenius* ergänzt als Subject ἡ γραφή und nimmt τὸ πνεῦμα als Object, erklärt aber letzteres = τὴν ἀγαθὴν προαίρεσιν.

**) *Kern*: „Das Verb ἐπιποθεῖν, constr. mit dem Accusativ, desiderio alicujus teneri, sehnsüchtig einen lieben, wie 2. Kor. 9, 14. Phil. 1, 8. führt uns in eben den Bilderkreis, der in der

es keinen wesentlichen Unterschied, ob unter τὸ πνεῦμα ὁ κτλ. als Subject der göttliche Geist oder als Object der menschliche Geist verstanden wird. Doch ist die erste Auffassung der zweiten vorzuziehen, weil sonst der Relativsatz ὁ κατοίκησεν ἐν ἡμῖν (statt des einfachen ἡμῶν) etwas Schleppendes hat; weshalb auch *Wiesinger* die Lesart: κατοίκησεν vorzieht; dann kann derselbe zwar hinzugefügt sein, um das Eigenthumsrecht als Erklärungsgrund der neidischen Liebe zu markiren, allein einerseits ist diese Lesart zu wenig beglaubigt, um für die ursprüngliche gelten zu können, und andererseits hat Gott nicht bloss an das πνεῦμα, sondern an die ganze Person des Menschen Eigenthumsrecht. Zwar meint *Wiesinger*, dass das Object ungern vermisst werde, allein dagegen ist zu bemerken, dass es Jak. hier vorzugsweise darauf ankam die Liebe Gottes zu charakterisiren; er also das Object nicht zu nennen braucht, um so weniger, da das ἐν ἡμῖν in der nähern Bestimmung des Subjectes deutlich genug auf das Object, nach welchem der Geist, welcher in uns (als Christen) Wohnung genommen hat, hindeutet. — Sind die betr. Worte kein Citat, so fragt sich, ob Jak. mit: ἡ γραφὴ λέγει auf den vorher ausgesprochenen Gedanken (*Theile, de Wette*) oder auf die nachher mit διὸ λέγει citirte Stelle (*Kern, Wiesinger*) zielt. Die zweite Auffassung hat vornehmlich gegen sich, dass Jak. nicht — wie es doch natürlich gewesen wäre — nach ἡ γραφὴ λέγει gleich die Stelle, die er meinte, anführt, sondern zuvor entweder nach *Kern* eine vorläufige Umschreibung dessen, was die Schrift sagt, giebt oder nach *Wiesinger* eine das κενὼς widerlegende Bemerkung, ohne diesen Gegensatz irgendwie zu markiren, zwischen einfügt. *De Wette* hat nur darin Unrecht, dass er eine Hinweisung auf das N. T., worin der Gedanke: ὅτι ἡ φιλία τ. κόσμου κτλ., wenn auch nicht mit diesen Worten, ausgesprochen sei, annimmt; denn bei ἡ γραφὴ konnten die Leser nur an das A. T. denken; die Beziehung auf dieses — nicht auf eine einzelne Stelle — lag dem Jak. aber nahe genug. Schon der Frage οὐκ οἶδατε; nach der Anrede μοιχαλίδες lag diese Beziehung zu Grunde: denn wenn Jak. mit der Frage auch an das eigne Bewusstsein seiner Leser appellirt, so war

Anrede μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες begonnen hatte. Es ist die Rede von der eifrigen sehnächtigen Liebe Gottes gegen diejenigen, mit welchen er gleichsam die Gemeinschaft der Ehe geschlossen hat.

dieses doch in ihnen durch das Wort Gottes im A. T. begründet; das ganze Bundesverhältniss aber, in welches Gott mit dem Volke Israel eingetreten war, sprach den Gedanken aus, dass es sein Eigenthum sein sollte, welches die Liebe zu ihm nicht mit der Liebe zum κόσμος theilen — oder vielmehr vertauschen durfte. Dieser Gedanke durchdringt das ganze A. T. und so konnte Jak. entsprechend dem οὐκ οἶδατε; fortfahren: Oder wähnt ihr, dass die Aussage der Schrift leere, inhaltlose Worte sind? Aus der engen Verbindung mit dem Vorhergehenden konnte die Beziehung dieser Frage den Lesern nicht unverständlich sein. — Durch πρὸς φθόρον κτλ. hebt Jak. hervor, dass die Schrift nicht κενῶς rede, sondern dass es sich wirklich so verhalte, wie sie es sagt. — V. 6. Die Worte: μερίζονα δὲ δίδωσιν χάριν erklären sich daraus, dass Jak. bereits an die gleich hernach citirte Stelle des A. T., der sie entnommen sind, denkt. Das Subject ist dasselbe, wie im vorherg. Satze. Der Comparativ drückt nicht die Vergleichung mit den Wohlthaten, welche die Welt giebt, (*Beda*: majorem gratiam dat quam amicitia mundi; so auch *Tirinus*, *Gebser*, *Pott*, *Winer*, *Schneckenburger*, *Kern*) aus, sondern „μερίζονα steht im Vergleich mit dem Falle, dass das πρὸς φθόρον ἐπιποθ. nicht stattfände“ (*Wiesinger*, so auch *de Wette*); unrichtig *Bengel*: eo majorem, quo longius recesseris ab invidia. — διὸ) = „darium, weil das so ist“ (*de Wette*). Zu λέγει ist entweder aus dem Früheren: ἡ γραφή oder aus dem unmittelbar Vorhergehenden: τὸ πνεῦμα zu ergänzen; die Ergänzung von τὸ πνεῦμα hat nichts Auffallendes, da der Geist, aus welchem die Worte der Schrift stammen, einer und derselbe mit dem Geiste ist, welcher in den Christen Wohnung gemacht hat. Unrichtig nimmt *Kern* λέγει impersonell = „es heisst.“ — Die Stelle steht Sprichw. 3, 34. und ist wörtlich nach den LXX. citirt, nur dass eben so wie 1. Petr. 5, 5. ὁ θεός statt: κύριος gesetzt ist. Die ὑπερήφανοι sind diejenigen, welche, indem sie im Trachten nach hohen Dingen (τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες Röm. 12, 16.) der Welt Freunde sein wollen, nicht bereit sind die Schmach Christi zu tragen. Dass aber diese ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ sind, bestätigt die Schrift durch das ἀντιτάσσεται. — Jenen gegenüber sind die ταπεινοί d. i. „die Niedrigen“, diejenigen, welche, τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι Röm. 12, 16., nicht der Welt Freundschaft suchen, sondern demüthig das Kreuz Christi tragen. Dass diese φίλοι τοῦ

θεοῦ seien, bestätigt die Schrift durch das δίδωσιν χάριν *). — Zu vergleichen Sir. 3, 18.

V. 7. Aus dem im Vorherg. ausgesprochenen Gedanken folgert (οὖν) Jak. mehrere Ermahnungen, die die Pflicht der Demüthigung aussprechen. ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ) Die Ermahnung richtet sich an die ὑπερήφανοι; weil Gott ihnen ἀντιτάσσεται, sollen sie sich Gott ὑποτάσσειν. — In *Schneckenburgers* Erklärung: plena obedientia vos Deo committite, ut sitis δοῦλοι θεοῦ ist unrichtig die obedientia betont; besser *Calvin*: subjectio ista, quam commendat, humilitatis est; neque enim generaliter hortatur, ut pareamus Deo, sed requirit submissionem **). — ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ) Diese Ermahnung schliesst sich der vorigen enge an: Unterordnung unter Gott heisst dem Teufel Widerstand leisten. Die Aufforderung hiezu lag um so näher, als die Leser Freunde des κόσμος sein wollten, dessen ἄρχων der Teufel ist. καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν) vrgl. Herm. I. II. mand. 12. (ed. Hefele S. 380.): δύναται ὁ διάβολος παλαῖσαι, καταπαλαῖσαι δὲ οὐ δύναται· ἐὰν οὖν ἀντίστης αὐτόν, νικηθεὶς φεύξεται ἀπὸ σοῦ κατησχυμμένος. — *Calvin*: Quamvis continuos insultus repetat, semper tamen exclusus discedit. — καὶ nach dem Imperativ, den Nachsatz beginnend; eben so Matth. 7, 7 u. öfters.

V. 8. Der letzten Ermahnung und Verheissung tritt die in gleicher Weise mit der Verheissung verbundene Ermahnung: ἐγγίσατε τῷ θεῷ gegenüber. Während man durch Widerstand den Teufel von sich fern zu halten hat, soll man sich Gott nahen. „Das ἐγγίζειν ist nicht auf das Gebet zu beschränken, sondern von der Hinkehr des Menschen zu Gott überhaupt zu verstehen“ (*Wiesinger*);

*) Die Schwierigkeit der Stelle hat einige Ausleger dazu geführt willkürliche Emendationen mit derselben vorzunehmen; so erklären *Erasmus* und *Grotius* die Worte: διὸ λέγει bis χάριν für eine Glosse aus 1. Petr. 5, 5.; *Hottinger* dagegen ist geneigt die Worte: μείζονα bis λέγει zu streichen und zwischen ὁ und θεὸς ein δὲ einzuschieben. Auch *Lücke* soll, wie *Gebser* sagt, die Ansicht gehabt haben, dass jene Worte eine Art von Glosse und error librarii zu ἡ γραφή λέγει und τοῖς ταπ. δίδ. χάριν V. 6. seien, und dass der Contextus so zu constituiren sei: πρὸς φθόρον — ἐν ὑμῖν. ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γρ. λέγει: ὁ θεὸς ὑπερήφανοις κτλ.

**) Ihrer Seltsamkeit wegen stehe hier *Semler's* Bemerkung zu d. St.: *Jacobus, Paulus, Petrus, Judas uno quasi ore id confirmant, opus esse, ut Romanis et sic. (!) Deo se subjiciant; und hernach: τῷ διαβόλῳ, qui per πνεῦμα φθόρον vos suscitatur adversus magistratum romanum.*

vrgl. zu ἐγγίζειν Jes. 29, 13. Hebr. 7, 19. καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν) entsprechend dem vorherg. καὶ ψεύζεται ἅφ' ὑμῶν. Aehnli. Aussprüche: 2 Chron. 15, 2. Jes. 57, 15. Zach. 1, 3. — Um aber Gott zu nahen, ist Bekehrung von dem bisherigen Wesen nothwendig, daher: καθαρίσατε χεῖρας — ἀγνίσατε καρδίαν. Die Reinigung der Hände geschieht durch das Zurückhalten derselben von bösen und ihren Gebrauch zu guten Handlungen; die Heiligung der Herzen durch die Bekämpfung der unreinen Begierden und Pflege eines heiligen Sinnes. Aeusseres und Inneres müssen sich einander entsprechen; vrgl. Ps. 24, 4: ἁθῶς χερσὶ καὶ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ. Mit Unrecht nimmt *Pott* den ersten Ausdruck als symbolische Bezeichnung der μετάνοια und leugnet die Beziehung desselben auf die externa vitae integritas (*Carpzov*). Dass Jak. die χεῖρες nennt, hat seinen Grund nicht allein darin, dass sie die hauptsächlichsten organa operandi sind, sondern darin, dass er bei dem ἐγγίζειν τῷ θεῷ zwar nicht allein, aber doch vorzugsweise an das Gebet denkt; vrgl. 1 Tim. 2, 8. Zu ἀγνίσατε καρδίαν vrgl. 1 Petr. 1, 22. 1 Joh. 3, 3. — ἁμαρτωλοὶ — δίψυχοι) Diese Anrede — den gegenwärtigen Zustand der Angeredeten bezeichnend — zeigt die Nothwendigkeit der μετάνοια; ἁμαρτωλοὶ) weil sie statt Gott, der sie zu seinem Eigenthum erwählt hat, den Lüsten (ἡδοναῖς V. 1) des κόσμος dienen, entsprechend dem μοιχαλίδες V. 4; δίψυχοι) weil sie dabei zugleich Christen sein wollen. Zu schwach ist *de Wette's* Erklärung: „ihr (zwischen Gott und der Welt) Unentschiedenen“; unrichtig die Bemerkung *Schneckenburger's*: hic sensu latiore sumendum, quam 1, 8; denn das διακρίνεσθαι dort hat seinen Grund eben darin, dass der Christ sein Herz statt Gott der Welt hingiebt; cf. Test. Aser III. p. 691: οἱ διπρόσωποι οὐ θεῷ ἀλλὰ ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτῶν δουλεύουσι. — Richtig bemerkt *Calvin*: non duo hominum genera designat, sed eosdem vocat peccatores et duplices animo *). —

V. 9. Die μετάνοια, zu der V. 8 aufgefordert, findet nicht ohne Schmerz und Trauer über die Verschuldung statt; das Bewusstsein dieser ist der Weg zu jener; daher jetzt die Aufforderung zu dieser Trauer: ταλαιπωρήσατε

*) *Kern*: „So sehr Jakobus die Menschen in Bezug auf die göttliche Gnade als den *Empfangenden* betrachtet, so sehr nimmt er andrer Seits wieder die freie Selbstthätigkeit des Menschen in Anspruch, als Bedingung, damit ein Einheitsverhältniss des Menschen mit Gott zu Stande kommt.“

καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε. — Die Wiederholung des καὶ ist Ausdruck des Affects; ταλαιπωρεῖν) im N. T. ἅπ. λεγ. (das Adj. Röm. 7, 24; Offb. 3, 17 das Subst. Kap. 5, 1. Röm. 3, 16), eigentl. = „äusserliche Drangsale erleiden“, so Micha 2, 4, steht hier von dem innern Zustande = „sich unglücklich, elend fühlen“, wie das Adjectiv Röm. 7, 24; unrichtig beziehen es *Estius*, *Gagnejus*, *Grotius* auf die Kasteiungen des Leibes = affligite vosmet ipsos jejuniis et aliis corporis σκληραγωγίαις (*Grotius*); ähnlich *Hottinger*: sensum miseriae claris indicibus prodite; falsch auch *Beza*: reprehendit ἀναλησίαν in adversis. — πενθήσατε καὶ κλαύσατε) dieselbe Verbindung Mark. 16, 10. Luk. 6, 25. Offb. Joh. 18, 15. 19. Nehem. 8, 9 „klaget und weinet“; unrichtig erklärt *Grotius* πενθήσατε = lugubrem habitum induite, saccum et cilicia; dass Jak. h. die äussern Zeichen der Trauer in Kleidung u. dergl. im Sinne hat, ist durch nichts angedeutet. — Weisen die bisherigen Ermahnungen schon auf eine Umwandlung der Lust und Freude des weltlichen Lebens in die „göttliche Traurigkeit“ (τὴν κατὰ θεὸν λύπην 2 Kor. 7, 10) hin, so wird dies durch das Folgende noch bestimmter ausgesprochen, wobei Jak. von der äussern Kundgebung (γέλως — πένθος) auf den innern Zustand (χαρά — κατήφεια) übergeht. — κατήφεια) ἅπ. λεγ., eigentlich „das Niederschlagen der Augen“, bezeichnet h. die innere Schaam; bei Plutarch. Them. 9 synonym mit δυσθυμία gebraucht. — Zu vergl. ist das Bild des Zöllners Luk. 18, 13. —

V. 10. Schluss der — ein alttestamentliches Colorit an sich tragenden — Ermahnung, worin das Bisherige zusammengefasst wird. — ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου) ταπεινώθητε steht mit Bezug auf ταπεινοῖς κτλ. V. 6. — κυρίου) i. e. θεοῦ, nicht Χριστοῦ (*Grotius*). — ἐνώπιον) nicht = ὑπὸ 1 Petr. 5, 6: ταπεινώθητε ὑπὸ τῇν — χεῖρα τοῦ θεοῦ, sondern drückt aus, dass das Sichselbsterniedrigen im Bewusstsein des gegenwärtigen Gottes, der nur den Demüthigen Gnade giebt, geschehen soll, vergl. Sir. 2, 17: οἱ φοβούμενοι κύριον — ἐνώπιον αὐτοῦ ταπεινώσουσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν. — καὶ ὑψώσει ὑμᾶς) ist sowohl auf die gegenwärtige verborgene, als auch die zukünftige offenbare Herrlichkeit des demüthigen Christen zu beziehen; die Gegenüberstellung der Begriffe ταπεινοῦν und ὑψοῦν kommt im N. T. öfters vor; Matth. 23, 12. Luk. 14, 11. 1 Petr. 5, 6; vergl. auch Hiob 5, 11. Ezech. 21, 26 u. a. St.

V. 11. Ohne einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden anzudeuten, geht Jak. zu einer neuen Ermahnung über, die, wenn auch einen entschieden ernsten, doch unerkennbar milderen Character hat, als die vorhergehende; auch redet Jak. die, an welche sie gerichtet ist, mit: ἀδελφοί an, während im Beginn jener keine Anrede von ihm gebraucht ist und hernach die, welche er dabei im Auge hat: μοιχαλίδες, ἁμαρτωλοί, δίψυχοι genannt werden. Daraus ist gewiss mit Recht zu schliessen, dass Jak. h. sein Wort — wenigstens vorzugsweise — an solche richtet, die durch das weltliche Treiben der Andern sich das zu thun veranlasst fühlten, wovon er hier abmahnt. — μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων) καταλαλεῖν ausser h. nur 1 Petr. 2, 12. 3, 16 = „Uebles von jemanden reden“, Luther: „afterreden“; ἀλλήλων = „wider einander.“ Unrichtig beziehen Estius, Semler, Pott, Gebser, Hottinger die Ermahnung nur auf die Lehrer. — ὁ καταλαλῶν κτλ.) giebt den Grund der Ermahnung an. Die beiden Begriffe: καταλαλῶν und κρίνων gehören zwar eng zusammen, sind aber nicht gleichbedeutend, da das καταλαλεῖν zwar immer ein κρίνειν (= aburtheilen) in sich schliesst, dieses aber nicht immer jenes zur Folge hat, als unterschiedene Begriffe sind sie h. durch ἢ bezeichnet. — Durch den Zusatz: ἀδελφοῦ wird nicht nur das Verwerfliche des καταλαλεῖν betont (Schneckenburger: jam hoc vocabulo, quantum peccatur καταλαλιαῖς, submonet), sondern auch der h. ausgesprochene Gedanke: καταλαλεῖ νόμου motivirt. Durch das zu κρίνων hinzugesetzte: τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ wird dasselbe noch stärker hervorgehoben; indem dadurch noch mehr als durch das einfache ἀδελφοῦ die Gemeinschaft markirt wird; unrichtig Bengel: fraterna aequalitas laeditur obtrectando; sed magis judicando. Luther hat den Unterschied nicht beachtet; ebensowenig Stier. — καταλαλεῖ νόμον καὶ κρίνει νόμον) Unter νόμος ist h. dasselbe Gesetz gemeint, wie Kap. 1, 25. 2, 9 etc. es ist das Gesetz des christlichen Lebens, welches seinem Inhalte nach kein anderes als das Gesetz der Liebe ist: als worauf schon das ἀδελφοῦ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ hinweist. Durch das Schmähen und Verurtheilen des Bruders wird das Gesetz der Liebe selber geschmäht und verurtheilt; indem es nämlich dadurch als ein nicht zu Recht bestehendes zurückgewiesen wird. — Die Wahrheit dieses Gedankens liegt darin, dass der καταλαλῶν ἢ κρίνων zu diesem seinem Thun ein Recht, also ein Recht gegen das Gesetz zu haben meint. Unge- nügend ist die Erklärung de Wette's, dass hier eine Art

Wortspiel stattfinde, worin *nur* die Vorstellung der Verachtung und des Sichhinwegsetzens über das Gesetz liege. Ganz falsch verstehen *Grotius*, *Baumgarten*, *Hottinger* unter νόμος die christliche Lehre und finden h. den Gedanken ausgesprochen, dass wer seinem Nächsten willkürliche Gebote auferlege die christliche Lehre als eine mangelhafte bezeichne und sich insofern zum Richter über dieselbe aufwerfe *). — Mit den folgenden Worten: εἰ δὲ νόμον κρίνεις κτλ. wird die weitere Folge angegeben: *Wenn du aber das Gesetz richtest, so bist du nicht ein Thäter des Gesetzes, sondern ein Richter.* — Die Partikel δὲ dient zur Weiterführung des Gedankens; οὐκ εἰ ποιήτης νόμου) d. i. du trittst damit aus der Stellung, die dir ziemt, heraus; denn dem Menschen ist das Gesetz gegeben, damit er es *thue*: wer aber ein Recht gegen das Gesetz zu haben meint, kann kein Thäter desselben sein, masst sich also eine Stellung an, die ihm nicht gebührt; welche diese ist, sagt das Folgende: ἀλλὰ κριτής; *Baumgarten*, *Gebser*, *Neander*, *Wiesinger* u. A. ergänzen bei κριτής den Genit. νόμου; unrichtig, denn 1, entsteht dadurch eine Tautologie zwischen dem Vorder- und dem Nachsatz; 2, wird dadurch der Begr. κριτής in seinem Gegensatze gegen ποιήτης νόμου geschwächt und 3, ist in dem Folgenden, das sich gerade an diesen Begr. κριτής anschliesst, nicht von einem Richten des Gesetzes, sondern des Menschen die Rede. — Der Sinn ist: wer das Gesetz richtet, der macht sich selbst zum Richter — indem er nämlich ein Gesetz giebt, wonach er über den Nächsten richtet oder aburtheilt. Das aber kommt dem Menschen nicht zu. Das Warum nicht, sagt der folgende Vers.

V. 12. *Einer ist der Gesetzgeber und Richter (nämlich) der, der erretten (selig machen) und verderben kann.*

*) *Hottinger*: Hoc dicit: „Quicumque placita sua et decreta alteri obtrudere conetur, eo ipso injuriam facere religioni christianae, propterea quod eam aliquo tamquam supplemento indigere, adeoque maream atque imperfectam esse decernat.“ Tales verbi causa erant doctores judaizantes, qui leges caeremoniales observatione christianos e gentibus obligantes in primis discrimina ciborum urgebant, itemque alii, qui haec observantes acriter objurgabant. — Eben so willkürlich nimmt *Augustin* h. eine Polemik gegen die *Heidenchristen* an. — Richtig *Laurentius*: Is qui detrahit proximo, detrahit legi, quia lex prohibet omnem detractionem; sed et judicat idem legem, quia hoc ipso quod contra prohibitionem legis detrahit, judicat quasi, legem non recte prohibuisse. —

— Auf εἷς liegt der Hauptton — im Gegensatz gegen die Menschen, welche sich herausnehmen Richter zu sein; ὁ νομοθέτης καὶ κριτής) der Begr. νομοθέτης tritt hier ein — weil nur dem das Richten zukommt, der das Gesetz gegeben hat: und ist gegen diejenigen hervorgehoben, die durch das Richten des Nächsten sich als Gesetzesgeber geriren, während sie doch nur darauf angewiesen sind, dem gegebenen Gesetze zu gehorchen. — Falsch ist die Erklärung von *Morus*: legislator et iudex est una eademque persona; und ganz Fremdartiges zieht *Theile* herein, indem er sagt: unus est legislator — idem utriusque legis auctor: et severioris mosaicae et liberalioris christianae — isque etiam iudex — et legitimus et idoneus, idque et utriusque legis et eorum qui alterutram sequuntur; von alle dem ist hier gar nicht die Rede. — ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι) dient zur nähern Bestimmung des Subjectes εἷς; es sagt, wer dieser Eine sei und zwar so dass dadurch zugleich angegeben wird, warum er — und nur er allein — der νομοθέτης καὶ κριτής sein kann. Richtig sagt *Schneckenburger*: ὁ δυνάμενος — articulus appositionis signum, ad subjectum εἷς pertinentis grammaticae; unrichtig aber fügt er hinzu: ita autem ut, quoad sensum, melius in propriam resolvatur sententiam; nicht nur grammatisch, sondern auch dem Sinne nach ist ὁ δυνάμενος etc. aufs engste mit εἷς zu verbinden; unrichtig ist daher auch *Luther's* Uebersetzung: „Es ist ein einiger Gesetzgeber, der kann selig machen und verdammen *).“ — ὁ δυνάμενος) ist nicht mit *Schneckenburger* in ὃ ἔξεστι aufzulösen, sondern in seiner eigenthümlichen Bedeutung festzuhalten. Richtig bemerkt *Bengel*: nostrum non est iudicare; praesertim cum exequi non possimus. — Zu σῶσαι s. Kap. 2, 14; zu ἀπολέσαι bes. Matth. 10, 28. — σὺ δὲ

*) Die meisten Ausleger lassen es bei der Auslegung dieser Stelle an der gehörigen Akribie fehlen, indem sie sich damit begnügen, nur im Allgemeinen den Sinn anzugeben; sie scheinen meistens ὁ δυνάμενος κτλ. als Attribut zu ὁ νομοθέτης (die l. r. lässt: καὶ κριτής weg) anzusehen; auch *de Wette* übersetzt: „Einer ist der Gesetzgeber und Richter, der da vermag zu retten und zu verderben.“ — *Wiesinger* giebt h. auch nur eine Periphrase, der die nöthige Bestimmtheit fehlt: „ihm allein (nämlich: dem der als Gesetzgeber nicht unter, sondern über dem Gesetze steht) kommt — das Richten über uns und die Brüder zu und sein ausschliessliches Recht hiezu beweist er durch seine Macht zu retten u. zu verderben, mit welchen er sein richtendes Urtheil bekräftigt.“ —

τις εἶ) drückt die Geringfügigkeit des Menschen aus — im Gegensatz zu ὁ δυνάμενος κτλ. (*Schneckenburger*) also: du, der du keine Macht hast selig zu machen und zu verderben; vergl. Matth. 10, 28. — Dieselbe Frage: Röm. 14, 4. — ὁ κρίνων) *Schneckenburger*: „der du, appos. ad pron. σὺ; qui articuli hanc vim nescierunt, loco participii posuerunt ὅς κρίνεις.“ — τὸν πλησίον, ohne das Pron. pers. wie Mark. 12, 33. Röm. 13, 10. 15, 2. Die 1. r. τὸν ἕτερον ist wahrscheinlich aus Röm. 2, 1 entstanden. —

V. 13. Die mit diesem Verse beginnende und bis Kap. 5, 6 fortgeführte Apostrophe hat einen von den übrigen Theilen des Briefes sich deutlich unterscheidenden Character 1, schon durch das sich wiederholende ἄγε νῦν; 2, dadurch, dass die Angeredeten weder geradezu, wie es sonst dem Jak. eigen ist (mit alleiniger Ausnahme von Kap. 4, 1 ff.), mit ἀδελφοί bezeichnet, noch irgend wie als Glieder der christlichen Gemeinde characterisirt werden und 3, dadurch, dass nur ihr gottvergessnes Treiben geschildert und ihnen das Gericht verkündigt wird, ohne dass irgend eine Aufforderung von ihrem Treiben abzulassen und sich zu bekehren hinzugefügt ist, so dass diese Apostrophe nichts weniger als eine Ermahnung zur Busse enthält, wie diese selbst in Bezug auf die V. 8 als ἁμαρτωλοί und διψυχοί Angeredeten stattfindet. Dies Alles sind hinlängliche Zeugnisse dafür, dass Jak., wie *Oecumenius*, *Beda*, *Semler*, *Pott*, *Hottinger* u. A. richtig bemerkt haben (anders *Gebser*, *Schneckenburger*, *de Wette*, *Wiesinger*; *Theile* hält die Angeredeten für Judenchristen und Juden), hier nicht Gemeindeglieder im Auge hat — sondern die Reichen von denen er schon Kap. 2, 6. 7. gesagt hat, dass sie den Christen Gewalt anthun und den Namen Christi lästern und die er bereits Kap. 1, 10 den „niedrigen Brüdern“ entgegengestellt hatte. Die scharfe Rede wider dieselben in einem Briefe, der doch an Christen gerichtet ist, erklärt sich zur Genüge daraus, dass unter diesen bereits bei Manchen dieselbe gottvergessne Gesinnung schon Raum gewonnen hatte. Daher tritt hier die Apostrophe sehr natürlich ein, zumal auch das unmittelbar vorher gerügte κρίνειν in Selbstüberhebung seinen Grund hat. — Dass aber nicht Heiden, sondern Juden gemeint seien, geht aus V. 15 und Kap. 5, 4 zur Genüge hervor. — In dem ersten Abschnitte V. 13—17 werden die Angeredeten zunächst nur nach ihrer vermessenen Sicherheit in ihrem auf irdischen Gewinn gerichteten Streben characterisirt. — ἄγε νῦν) ἄγε ist eine — im N.T. nur hier und Kap. 5, 1 vorkommende — Partikel

der *Aufforderung*, die auch bei Klassikern mit dem Plural verbunden wird; $\nu\tilde{\nu}\nu$) dient nicht nur zur Verstärkung (*de Wette*, *Wiesinger*), sondern knüpft zugleich an das Vorgehende an. — Da in dem Folgenden keine Aufforderung etwas zu *thun* enthalten ist, so nehmen einige Ausleger an, dass $\alpha\gamma\epsilon\ \nu\tilde{\nu}\nu$ nur die Aufmerksamkeit erregen soll; *Grotius*: jam ego ad vos; so auch *Pott*; *Theile* = age, audite, vos; Andere suppliren einen Gedanken, so *Schult-hess*: πῶς ποιεῖτε, oder μὴ καλῶς ποιεῖτε u. dergl.; *de Wette* meint, die Aufforderung zur Ablegung des Fehlers liege indirect in der Rüge; *Wiesinger* für den beabsichtigten Imperativsatz biete V. 16 das Material. Richtiger ist es anzunehmen, dass Jak. schon hier, den Kap. 5, 1 nach dem wieder aufgenommenen $\alpha\gamma\epsilon\ \nu\tilde{\nu}\nu$ gesetzten Imperativ $\kappa\lambda\alpha\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon$ im Sinne hat; so *Gebser*, *Hottinger*, *Schneckenburger*. — οἱ λέγοντες) „die ihr sagt“; λέγειν ist in seiner gewöhnlichen Bedeutung festzuhalten; vergl. Kap. 2, 14; — ohne Grund erklärt *Theile*: qui non solum cogitare soletis, sed etiam dicere audetis. — σήμερον καὶ αὔριον) giebt die für die beabsichtigte *Reise* festgesetzte Zeit an, nämlich nicht: wann dieselbe *beginnen*, sondern wie lange sie *dauern* soll; bei dieser Auffassung hat das καὶ keine Schwierigkeit; sonst müsste ἡ (wie die Rec. liest) stehen; mit Recht leugnet *de Wette*, dass καὶ eine grössere Zuversicht ausdrückt, als ἡ (*Theile*), allein seine eigne Bemerkung: καὶ sei ungenauer, ist eben so wenig zu rechtfertigen; nach *Wiesinger* fasst es, wie 2 Kor. 13, 1 die verschiedenen Fälle zusammen (so schon *Bengel*: unus dicit hodie, idem aliusve cras, ut commodum est), darnach wäre καὶ zu erklären: „und beziehungsweise“ (s. *Meyer* zu jener St.); allein die hierin liegende Unbestimmtheit passt nicht zu der Sicherheit, mit der diese Leute reden. — πορευσόμεθα) der Indikativ drückt die sichere Zuversicht stärker aus, als der Conjunctiv; s. übrigens die krit. Bemerkungen. — εἰς τήνδε τὴν πόλιν) *Luther* richtig: „in die und die Stadt“; so ist das Demonstr. bei *Plutarch*. Symp. 1, 6. 1 τήνδε τὴν ἡμέραν gebraucht; s. *Winer* S. 187; anders *Schneckenburger*: in hancce urbem, quae in conspectu quasi sita est; *Theile*: certa fingitur, quae vero varie eligi potest. — Durch πορεύεσθαι εἰς τ. πόλ. ist nicht das Hineingehen in die Stadt, sondern das Reisen nach der Stadt, in der sie bleiben wollen, bezeichnet. — καὶ ποιήσομεν κτλ.) „wir wollen dort ein Jahr hinbringen“; ποιεῖν mit einer Zeitbestimmung, wie *Apgesch.* 15, 33. 20, 3. u. a. St., im A. T. Sprichw. 13,

23 vergl. auch Nicarch. epigr. 35 (bei Jacobs): ἐν ταύτῃ πεποίηκα πολὺν χρόνον. — *Luther* übersetzt unrichtig: „und wollen ein Jahr da liegen“; denn ἐν ταύτῃ ἐνα ist nicht der Accus. der Zeitbestimmung, sondern der eigentliche Objects - Accusativ. — Die Lesart ἐνα drückt passend die Zuversicht aus, mit der die redend Eingeführten im Voraus die Zeit abmessen. — καὶ ἐμπορευσόμεθα καὶ κερδήσομεν) *Bengel*: καὶ frequens; polysyndeton exprimit libidinem animi securi. — ἐμπορεύεσθαι) = Handel treiben; mit κερδήσομεν ist der letzte Zweck des Vorhergehenden bezeichnet. Das Ziel ist der — irdische Gewinn, der als ein gewiss eintreffender, woran es nicht fehlen kann, in fleischlicher Sicherheit erwartet wird. Richtig bemerkt *Kern*: „Von Handeltreibenden ist h. nur *beispielsweise* die Rede, um das auf das *irdische* Leben berechnete Treiben der Menschen, wie dasselbe in Gegensatz tritt mit dem Leben in Gott, zu characterisiren.“ —

V. 14. Der fleischlichen Sicherheit stellt Jak. die Unwissenheit in Betreff der Zukunft und die Flüchtigkeit des Lebens entgegen: οἵτινες) = ut qui; richtig *Wiesinger*: „die ihr von der Beschaffenheit seid, dass ihr etc.“ — οὐκ ἐπίστασθε τὸ τῆς αὔριου) bezeichnet das Nichtwissen alles dessen, was der nächste Tag bringen wird, (vergl. Sprichw. 3, 28. 27, 1: μὴ καυχῶ τὰ εἰς αὔριον, οὐ γὰρ γινώσκεις τί τέξεται ἡ ἐπιούσα), also auch, ob das Leben dann noch fort dauert: dass Jak. gerade dies vornehmlich noch im Auge hat, zeigt das Folgende. ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν;) γὰρ giebt eine Erklärung des οὐκ ἐπίστασθε. — ποία, wie 1 Petr. 2, 20: „wie beschaffen?“ mit der Nebenbedeutung der Nichtigkeit; — ἀτμίς γὰρ ἐστε κτλ.) γὰρ bezieht sich auf den der vorherg. Frage zu Grunde liegenden Gedanken, dass das Leben etwas gar Nichtiges sei. — ἐστε ist stärker als die l. r. ἐστι; nicht nur ihr Leben, sondern *sie selbst* werden dadurch als ein Dampf bezeichnet; wie es Kap. 1, 10 gleichfalls von dem πλούσιος heisst, dass er wie die Blume des Grases vergehen wird. Durch ἡ πρὸς ὀλίγον — ἀφανισομένη wird die natürliche Beschaffenheit des Dampfes angegeben: πρὸς ὀλίγον) = „für kurze Zeit;“ ὀλίγον ist Neutrum. — καὶ ist zu erklären: wie er erscheint, so verschwindet er darnach *auch* wieder. — In den Stellen Hiob 8, 9. Ps. 102, 12. 144, 4 wird die Flüchtigkeit des Lebens nicht unter dem Bilde des Dampfes (*Wiesinger*), sondern dem des Schattens dargestellt. —

V. 15. Nachdem V. 14 den Grund genannt hat, warum es verkehrt sei, solche Rede zu führen, wie sie V. 13 angegeben ist, sagt dieser Vers, wie die Rede lauten müsse. — ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς) schliesst sich eng an: οἱ λέγοντες V. 13 an, so dass V. 14 einen parenthetischen Zwischensatz bildet: „die ihr saget: heute u. s. w., statt zu sagen: εἰ ἂν ὁ κύριος κτλ.“ — Nach der beglaubigteren Lesart: ζήσομεν καὶ ποιήσομεν (statt der l. r.: ζήσωμεν κ. ποιήσωμεν) ist es am natürlichsten: καὶ ζήσομεν nicht zum Vordersatz (wie Tischendorf interpungirt), sondern zum Nachsatze (Lachmann) zu ziehen: denn einerseits ist es grammatisch richtiger, nur den Conjunctiv θελήσῃ von εἰ ἂν abhängen zu lassen und die beiden Indikative zusammenzunehmen und andererseits ergibt sich aus dieser Construction der zutreffende Gedanke, dass nicht nur das Thun, sondern auch das Leben — als die Bedingung des Thuns — von dem Willen Gottes abhängig ist: es ist demnach zu übersetzen: „Wenn der Herr will, so werden wir sowohl leben, als auch dieses oder jenes thun“; richtig Wiesinger: „es erscheint dem Sinne nach passender, εἰ ἂν ὁ κ. θελ. als einzige Bedingung zu fassen und sie nicht erst durch eine zweite zu ergänzen.“ — Die meisten Ausleger halten dagegen die l. r. fest, construiren dann aber verschieden: de Wette zieht καὶ ζήσωμεν zum Vordersatz und nimmt das zweite καὶ als das des Nachsatzes: „wenn d. Herr will und wir leben, so wollen wir u. s. w.“; so auch Erasmus, Luther, Calvin, Hornejus, Pott u. überhaupt die meisten Ausleger; Schneckenburger zieht καὶ ζῆσ. zwar auch zum Vordersatze, verbindet es aber noch enger mit εἰ ἂν θελήσῃ: si Deo placet ut vivamus tum faciemus; (ähnlich Grotius und Hottinger), was sich aber sprachlich nicht rechtfertigen lässt; Bornemann fängt den Nachsatz mit καὶ ζήσωμεν an und erklärt dies: „so lasst uns unsern Unterhalt suchen“; mit Recht bemerkt Winer S. 331, dass diese Erklärung aus dem biblischen Sprachgebrauch nicht erweislich sei, er selbst meint, es sei vielmehr gar keine Apodosis anzunehmen, der Apostel wolle nur sagen, man solle sich immer bedingt, nie entschieden aussprechen; allein dagegen ist zu bemerken, dass dies wohl bei den beiden ersten Gliedern dankbar ist, nicht aber bei dem Dritten, denn welche Apodosis sollte dabei ergänzt werden? „Auch würde wohl εἰ ἂν in diesem Falle wiederholt sein“ (Wiesinger). —

V. 16 drückt das Verhalten der Angeredeten — im Gegensatz zu V. 15 — aus; und zwar so, dass darin zu-

gleich das Urtheil darüber ausgesprochen wird. *νῦν δὲ*) steht wie öfters, wo die Wirklichkeit im Gegensatz gegen ein Vorgestelltes betont wird, vergl. 1 Kor. 5, 11; 14, 6. — *καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν*) Unter *ἀλαζονεία* ist das übermüthige Sichverlassen auf den Bestand des irdischen Lebensglückes zu verstehen; s. d. Erkl. zu 1 Joh. 2, 16; ungenau erklärt *de Wette* es durch: „Prahlerereien“, *Theile* durch: arroganter facta, dicta, *Schneckenburger* durch: „Muthwillen“, *Wiesinger* durch: „jene anmasslichen, eine völlige Unabhängigkeit affectirenden Aeusserungen“; u. Andere anders. — Der Plural steht, weil sich jener Uebermuth unter den verschiedenen Verhältnissen verschieden offenbart. — *ἐν*) steht hier anders, als Kap. 1, 9; die *ἀλαζονεῖαι* sind nicht der Gegenstand des Rühmens, sondern der Grund, aus welchem dieses hervorgeht (gegen *Wiesinger*) und das *καυχᾶσθαι* bezeichnet vom Standpunkte des Jak. aus: jenes hochmüthige, und vermessene Reden V. 13. — Mit den folgenden Worten: *πᾶσα καύχησις κτλ.* spricht Jak. sein Verwerfungsurtheil bestimmt aus. — *τοιαύτη*) nicht jedes Rühmen an sich (vergl. Kap. 1, 9), sondern *jedes* Rühmen, welches aus einer *ἀλαζονεία* hervorgeht, darin begründet ist, ist *schlecht*.

V. 17. Das Bisherige schliesst Jak. mit der allgemeinen Sentenz: „*Wer nun weiss Gutes zu thun und es nicht thut, dem ist es Sünde.*“ *καλὸν ποιεῖν*) gehört zusammen, abhängig von *εἰδότες*; nicht: „wer das Gute weiss, das zu thun ist“, wobei *ποιεῖν* als Inf. epexeg. zu nehmen wäre. Richtig bemerkt *Wiesinger*: „*καλὸν* ist nicht Inbegriff des Guten, in welchem Falle der Artikel stehen würde, sondern Schönes im Gegensatz zu einem Thun, das seiner sittlichen Art nach *πονηρόν* ist.“ — Dass hier von einer Unterlassungssünde, worauf diese Sentenz gewöhnlich bezogen wird, die Rede sei (*Bengel, Jachmann* u. A.), wird mit Recht von *de Wette* und *Wiesinger* bestritten. — *ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν*) *de Wette*: „im Sinne der Zurechnung: Joh. 15, 22. Luk. 12, 47 f.“ (so schon *Estius*, auch *Schneckenburger, Wiesinger* u. A.). — Was die Verbindung, in welcher diese Sentenz mit dem Vorherg. steht, betrifft, so verstehen die meisten Ausleger sie als eine Einschärfung *dessen*, wozu Jak. seine Leser in dem Vorhergehenden *ermahnt* hat, und beziehen *εἰδότες* also auf das Wissen, welches sie jetzt durch das Wort des Jak. empfangen haben; indem sie dabei entweder an alle vorhergehende Ermahnungen denken (*Estius*: Jam de his omnibus satis

vos admonui, nobis bene nota sunt), — allein zu einer solchen Bemerkung ist h. keinesweges der geeignete Platz, zumal da von Kap. 5, 7 an noch neue Ermahnungen folgen — oder nur an die letzte (*Grotius*: moniti estis a me, ignorantiam non potestis obtendere, si quid posthac tale dixeritis, gravior erit culpa; so auch *Pott*, *Theile*, *de Wette*, *Wiesinger* u. A.) — allein wie sollte Jak. dazu kommen, eine solche Bemerkung gerade dieser einen Ermahnung hinzuzufügen, da dieselbe zu jeder andern eben so passend wäre? — Besser ist es, εἰδότε auf das in den Betreffenden bereits vorhandene Wissen zu beziehen: die Unsicherheit des menschlichen Lebens ist nämlich etwas so Handgreifliches, dass diejenigen, welche trotz derselben in ihrer Vermessenheit so reden, als fände sie nicht statt, als wäre ihr Leben nicht von Gott abhängig, wider ihr eignes Wissen nicht das, was sich geziemt, sondern das Unziemliche thun: und darum ist ihnen dieses um so mehr Sünde. —

K A P. V.

V. 4. Statt εἰσεληλύθασιν ist mit *Lachm.*, *Tisch.* die Form εἰσελήλυθαν vorzuziehen. — V. 5. Das ὥς der l. r. (nach G. J. etc.) vor ἐν ἡμέρᾳ ist nach dem Zeugnisse von A. B. als erklärendes Additament anzusehen und mit *Lachm.*, *Tisch.* wegzulassen. — V. 7. B., einige Minuskeln etc. haben vor λάβη die Partikel ἄν (l. r. *Lachm.*), die von *Tisch.* nach A. G. J., mehreren Minuskeln etc. weggelassen ist; auch *Griesb.* hält sie für sehr verdächtig. — *Lachm.* u. *Tisch.* haben auf Zeugniß von B. etc.: ὅτι weggelassen, für welches A. G. J. etc. etc. zeugen: möglich, dass es zur Erklärung eingeschoben ist, doch kann es auch als unnöthig weggelassen sein. — V. 9. Die Anrede ἀδελφοί, die in der Rec. nach ἀλλήλων folgt, ist nach A. B. etc. mit *Lachm.*, *Tisch.* vor κατ' ἀλλ. zu setzen. Statt κατακριθήτε ist mit *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.* etc.: das Verb. simpl. κριθήτε — nach fast sämtlichen Autoritäten — zu lesen; eben so ist nach ἴδου: ὁ κριτής aufzunehmen, was in der Rec. — gegen fast sämtliche Autoritäten — fehlt. — V. 10. Nach A. B. etc. lautet die Anrede: ἀδελφοί statt der l. r. ἃς μου; auch hat sie ihre richtige Stellung nach λάβετε, nicht nach κακοπαθείας. — Vor τῷ ὀνόματι hat *Lachm.* — nach B. etc. etc. — die Präp. ἐν aufgenommen, die jedoch erleichternde Correctur zu sein scheint. —

V. 11. Statt ὑπομένοντας (l. r. nach G. J. etc.; *Tisch.*) liest *Lachm.*: ὑπομείναντας nach dem Zeugnisse von B. etc. — Die l. r. εἶδετε nach J. etc. Oec. (*Lachm.*) ist — als Correctur — gegen das schwierigere, von A. B. G. etc. bezeugte ἴδετε (*Tisch.*) zu vertauschen. — Nach ἐστὶν hat die Rec. ὁ κύριος nach A. B. (in B. fehlt jedoch der Art.), mehreren Minuskeln, Versionen etc. (*Lachm.*); *Griesbach* hielt es für verdächtig und *Tisch.* hat es nach C. J. vielen Minusk. etc. weggelassen; die Weglassung liesse sich wohl daraus erklären, dass κυρίου unmittelbar vorhergeht. — Die Lesart εἰς ὑπόκρισιν (Ed. Steph. nach G. J. etc. etc.) ist wahrscheinlich aus der ursprünglichen Lesart: ὑποκρίσιν dadurch entstanden, dass diese beiden Worte in eins zusammengezogen wurden und dann eine Präposition vorgesetzt ward. — V. 14. Statt τοῦ κυρίου ist nach A. etc. wahrscheinlich: κυρίου (*Lachm.*, *Tisch.*) zu lesen. — V. 16. Nach ἐξομολογεῖσθε hat *Lachm.* οὖν aufgenommen; was nach dem Zeugnisse von A. B. J. etc. für ächt zu halten ist, um so mehr als es bei der scheinbar neuen Ermahnung unpassend zu sein schien; *Tisch.* hat es weggelassen. — Statt der l. r.: τὰ παραπτώματα, nach G. J., den meisten Minuskeln etc. (*Tisch.*) lesen A. B. etc.: τὰς ἀμαρτίας (*Lachm.*), *Tisch.* hat die l. r. wohl deshalb beibehalten, weil die andere ihm aus dem vorherg. ἀμαρτίας V. 15 entstanden zu sein scheint: allein die bedeutenderen Codices sprechen doch für die *Lachmann'sche* Lesart. — Dasselbe ist der Fall mit der Lesart: προσεύχεσθε, wofür A. B. etc. zeugen, statt der von *Tisch.* beibehaltenen Lesart: ὕχεσθε (vergl. V. 13 u. 14), die sich bei G. J. etc. findet. — V. 18. Die Rec.: ὑετὸν ἔδωκεν (nach B. G. J. fast sämtlichen Minuskeln etc., *Tisch.*) verdient vor der von *Lachm.* aufgenommenen: ἔδωκεν ὑετὸν (A. etc.) um so mehr den Vorzug, als diese Aenderung leicht aus dem folgenden: ἐβλάστησεν τὸν καρπὸν entstehen konnte. — V. 19. Das Pron. μου nach ἀδελφοί hat *Tisch.* weggelassen, doch zeugen die bedeutendsten Autoritäten A. B. J. etc. für die Aechtheit desselben. — V. 20. Mit Recht hat *Tisch.* die l. r. ψυχὴν beibehalten; *Lachm.* liest ψυχὴν αὐτοῦ, was sich zwar durch viele Versionen etc. bezeugt findet, aber durch keinen Codex, da A. die Lesart: τὴν ψυχὴν αὐτοῦ hat. — Als Unterschrift hat B.: Ἰακώβου; A.: Ἰακώβου ἐπιστολή. Andere anders.

V. 1. Dass h. dieselben gemeint seien, und nicht Andere, wie Kap. 4, 13 ist schon z. d. St. bemerkt; mit ἄγε νῦν wird das dortige ἄγε νῦν wieder aufgenommen. οἱ πλούσιοι) s. Kap. 1, 10. 2, 6. 7. — κλαύσατε ὁλολύζοντες κτλ.) κλαύσατε ist hier nicht, wie Kap. 4, 9 von dem Weinen der Busse zu verstehen (*Estius, Hornejus, Laurentius, de Wette* u. A.), denn eine Aufforderung zur Bekehrung ist h. durch nichts angedeutet; richtig *Calvin*: falluntur qui Jacobum hic exhortari ad poenitentiam divites putant; mihi simplex magis denuntiatio judicii Dei videtur, qua eos terrere voluit absque spe veniae. Jak. sieht schon das Gericht über die Reichen herankommen: daher die Aufforderung κλαύσατε, das worüber sie weinen sollen, sind die ταλαιπωρίαι, die ihnen bevorstehen *). — Der *Imperativ* steht nicht statt des Futurs (*Semler*: stilo prophético imperat, ut rem certissimam demonstret, *flebitis*; *Schneckenburger*: aoristus imperativi rem mox certoque eventuram designat), sondern ist in seiner Bedeutung festzuhalten: nicht, was sie thun werden, sondern was sie schon jetzt thun sollen — weil ihre ταλαιπωρίαι nahe sind, drückt der Imp. aus. — Die Verbindung des Imper. κλαύσατε mit dem Partic. ὁλολύζοντες ist keine Nachbildung der in der hebr. Sprache häufigen Zusammenstellung des Verb. fin. mit dem Inf. absol. desselben Verbums (*Schneckenburger*), da h. zwei verschiedene Verba mit einander verbunden sind (*de Wette, Wiesinger*), auch hat ὁλολύζειν nicht dieselbe Bedeutung mit κλαίειν, sondern jenes ist als Ausdruck eines heftigeren Affects diesem zur Verstärkung hinzugefügt; ὁλολύζειν öfters im A. T. Jes. 13, 6. 14, 31. 15, 3. u. a. St. — und zwar vornehmlich in Bezug auf das bevorstehende göttliche Gericht gebraucht. — *Calvin*: est quidem et suus poenitentiae luctus, sed qui mixtus consolatione, non ad ululatum usque procedit. — ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν) „über eure d. i. die euch bestimmten Drangsale“; nämlich: die Drangsale des Gerichtes, s. V. 3: ἐν ἐσχάταις ἡμέραις; V. 7: ἡ παρουσία τοῦ κυρίου. Wenn *Thomas Aqu.*, *Grotius*, *Millius*, *Benson*, *Michaelis* dies auf die damals noch bevorstehende

*) *Wiesinger* giebt zwar *Calvin* Recht, aber nur „den Worten nach“, denn: „seine (des Jakobus) Absicht ist darum doch, wie bei den alttestamentlichen Propheten, gewiss keine andere, als durch solche Drohung wo möglich noch zur Umkehr zu bewegen.“ Allein hätte Jak. bei diesen Worten diese Absicht wirklich gehabt, so würde er sie irgend wie angedeutet haben. —

Zerstörung Jerusalems beziehen, so haben sie in der Hinsicht nicht Unrecht, als diese und das letzte Gericht sich in der Vorstellung noch nicht geschieden hatten; unrichtig ist es, nicht sowohl an das *Gericht* selbst, als vielmehr an die *Drangsale*, welche der *Ankunft Christi* vorangehen werden, zu denken; oder gar mit *Hottinger* h. nur eine Schilderung der Unbeständigkeit des Glückes zu finden. — ταῖς ἐπερχομέναις) nicht sc. ὑμῶν: (*Luther*: euer Elend, das über euch kommen wird; eben so *de Wette* u. A.), sondern = „die herankommenden, schon drohenden Drangsale.“ —

V. 2. Schilderung des allen Reichthum vernichtenden Gerichts: ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν) In prophetischer Weise wird das Zukünftige als bereits geschehen dargestellt (*Hottinger*, *Schneckenburger*, *de Wette*, *Wiesinger* u. A.); unter πλοῦτος sind h. nicht — wie *Estius*, *Raphe- lius*, *Wolf*, *Semler*, *Gebser* wegen des σέσηπεν meinen — solche Dinge, (frumenta etc.) zu verstehen, die der eigentlichen Fäulniss unterliegen, sondern es steht in genereller Bedeutung — und σέσηπε bezeichnet als bildlicher Ausdruck allgemein das Verderben, dem der Reichthum Preis gegeben wird. Unrichtig ist die Auffassung *Calvin's*: hic immensa divitum rapacitas perstringitur, dum supprimunt, quicquid undecunque possunt ad se trahere, ut inutiliter in arca computrescat (ähnlich: *Hornejus*, *Laurentius*, *Grotius*, *Bengel*, *Theile* *)), *Jak.* will h. nicht „die natürliche Folge des Geizes, und in ihr den Grund des Gerichtes“ angeben, sondern „die Wirkung des hereinbrechenden Gerichtes“ (*Wiesinger*). Den Grund schildert *Jak.* erst von V. 4 an. — Das Verb. σήπω „faul machen“, im Passiv und Perf. II „verfaulen“; ist im N. T. ἅπ. λεγ.; kommt aber bei den LXX öfters vor, vergl. *Hiob* 33, 21. 40, 7. — wie h. in allgemeiner Bedeutung (= φθείρεσθαι) findet es sich *Sir.* 14, 19. — καὶ τὰ ἱμάτια ὑμῶν κτελ.) Der generelle Begr. πλοῦτος wird h. und im Folgenden specialisirt. — σητόβρωτος) im N. T. ἅπ. λεγ., kommt auch bei den Klassikern nicht vor; wohl aber *Hiob* 13, 28 LXX: ὥσπερ ἱμάτιον σητόβρωτον; vergl. *Jes.* 51, 8. — Gleich gebildet ist σκωληκόβρωτος *Apostgesch.* 12, 23. —

*) *Theile*, der das Präterit. im eigentlichen Sinne nimmt, erklärt die Stelle so: divitiae a vobis coacervatae perierunt nulla vestra aliorumque utilitate — adque ideo vos coram iudice perdent. Ita causa additur istarum calamitatum perferendi, gravi oppositione eorum quae pro absurda et impia ipsorum avaritia jam facta sunt eorumque, quae pro justa Dei retributione adhuc fient.

V. 3. Fortsetzung der Schilderung des Gerichts. — ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἀργυρὸς) weitere Specialisirung des Reichthums; κατίωται) im N. T. ἅπ. λεγ. (Sir. 12, 10); = dem Simpl., nur in verstärkter Bedeutung, richtig *Hornejus*: loquitur populariter, nam aurum proprie aeruginem non contrahit; eben so Ep. Jerem. 11, wo es von den goldenen und silbernen Götzenbildern heisst: οὐ διασώζονται ἀπὸ τοῦ; vergl. auch daselbst V. 23; in kleinlicher Akribie rechtfertigt *Bretschneider* den Gebr. des Verb. h. dadurch, dass an goldne und silberne Gefässe zu denken sei, die mit Kupfer versetzt seien; nicht minder unrichtig ist es den Begr. κατίωται mit *Pott* dahin abzuschwächen, dass er nur de amisso auri et argenti splendore, de mutato auri colore ex flavo in viridem zu verstehen sei. — *Wiesinger* meint, weil κατίωται h. bildlich stehe, sei es gleichgültig, dass Rost diesem Metalle nichts anhabe; allein auch in dem bildlichen Ausdrücke müssen die Begriffe zu einander passen; es ist das Verb. hier vielmehr damit zu rechtfertigen, dass da der Rost sich überhaupt auf Metall setzt, Jak. in der lebendig - concreten Darstellung nicht ängstlich den Unterschied der Metalle berechnet. — καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν (nämlich τοῦ χρυσοῦ καὶ τοῦ ἀργύρου) εἰς μαρτύριον ὑμῶν ἔσται) Die meisten Ausleger stimmen mit der Erklärung von *Oecumenius*: καταμαρτυρήσει ὑμῶν, ἐλέγχων τὸ ἀμετάδοτον ὑμῶν überein; also: „der Rost, der sich auf dem von euch ungenützten Gold und Silber sammelt, wird eure Hartherzigkeit bezeugen und zwar — zu eurem Schaden = κατ' ὑμῶν.“ — Allein da das vorhergehende κατίωται das über die irdische Herrlichkeit ergehende Gericht schildert, so kann auch ἰὸς nur in Bezug hierauf verstanden werden; richtig *Wiesinger*: „der Rost ist ein Zeugniss ihres eignen Verderbens — im Verderben ihrer Schätze schauen sie ihr eignes.“ Sehr matt und verflachend erklärt *Augusti*: „wird euch überzeugen, dass aller Reichthum vergänglich ist.“ — Nachdem ihr Reichthum vernichtet ist, erfasst das Gericht sie selbst, daher: καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν. Das Subject ist ὁ ἰὸς: „der fressende Rost ergreift auch sie und wird ihr Fleisch fressen“ (*Wiesinger*); der bildliche Ausdruck — wenn auch kühn und eigenthümlich — ist doch keinesweges unpassend, da ἰὸς als Wirkung des Gerichts gedacht ist. φάγεται) ist nicht Praes. (*Schneckenburger*), sondern bei den LXX und im N. T. gebräuchliches Futur für ἔδεται s. *Buttm.* Ausf. gr. Sprachl. §. 114 sub ἐσθίω; *Winer* S. 101; das zu φάγεται gehörige Object τὰς σάρκας ὑμῶν ist we-

der = ὑμᾶς (*Baumgarten*), noch auch bezeichnet es an sich: „die wohlgemästeten Leiber“ (*Augusti; Pott: corpora lautis cibis bene pasta*); auch *Schneckenburger* legt in den Ausdruck zu viel hinein, indem er erklärt: emphatice, quum ejusmodi homines nihil sint nisi σάρξ. Dem Gebrauche gemäss bezeichnet αἱ σάρκες die Fleischtheile des Leibes, daher der Plural auch in Bezug auf eine Person gebraucht wird; vergl. 2 Kön. 9, 36: καταφάγονται οἱ κύνες τὰς σάρκας Ἰεζάβελ.; ferner: 3 Mos. 26, 29. Judith 16, 17. Offenb. Joh. 19, 18. 21; in bestimmter Unterscheidung von den Knochen: Micha 3, 2. 3; zu bemerken ist, dass fast in allen diesen Stellen dasselbe Verb. damit verbunden ist. — Der Zusammenhang zeigt, dass h. nicht von dem „Verzehren des Leibes durch Kummer und Mangel“ (*Erasmus, Semler, Jaspar, Morus, Hottinger*), sondern von der Strafe des göttlichen Gerichtes (*Calvin, Grotius, Pott, Schneckenburger, de Wette, Wiesinger* u. A.) die Rede ist. — Die Worte: ὥς πῦρ können entweder mit dem Vorhergehenden oder mit dem Folgenden verbunden werden; die meisten Ausleger ziehen die erste Verbindung vor; doch schon der Cod. A., die Vers. syr. (wo ὥς fehlt) und *Oecum.* in seinem Commentar interpungiren nach ὑμῶν; *Grotius, Knapp* und *Wiesinger*, die diese Construction für die richtige halten, erklären darnach: tanquam ignem opes istas congessetis; als Grund hiefür führt *Wiesinger* an, dass ohne die Verbindung mit ὥς πῦρ die Worte: ἐθνη σαυρίσατε κτλ. einen zu matten Gedanken geben. Allein dies ist nicht der Fall, da der Hauptaccent auf ἐν ἐσχάταις ἡμέραις liegt; auch konnte Jakobus die — bereits durch das Gericht vernichteten — Reichthümer nicht wohl als das Feuer des Gerichts bezeichnen; überdies aber wird im A. T. das Gericht häufig als ein fressendes, verzehrendes Feuer dargestellt, so dass es dem Jak. nahe genug lag, dem φάγεται noch ὥς πῦρ ausdrücklich hinzuzufügen; vergl. Ps. 21, 10 LXX: καταφάγεται αὐτοὺς πῦρ; Jes. 10, 16. 17. 30, 27 (ἡ ὀργὴ τοῦ θυμοῦ ὥς πῦρ ἔδεται); Ezech. 15, 7. Amos 5, 6 *). — Der Gedanke ist: Nachdem das Gericht über die Güter des Reichen ergangen ist, wird es sie selbst treffen; ungenügend giebt *Kern* den Gedanken so an: „Die Vernichtung desjenigen, was dem

*) *Pott: Aerugo describitur, quasi invadat membra divitum, eaque quasi, ut metallum, arrodatur atque consumatur et quidem — ὥς πῦρ, tanquam flamma membra quasi circumlabens carnemque lento dolore depascens.*

Reichen Alles war, wird ihn mit quälenden Schmerzen strafen, wie wenn Feuer sein Fleisch zerfrässe.“ — Dass die *ταλαιπωρία* bereits heranrücken, ist V. 1 gesagt, dass das Gericht nahe sei, so dass *diese* Zeit die letzte, dem Gericht unmittelbar vorhergehende sei, hebt Jak. durch die Worte: *ἐθνησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* hervor, so dass dadurch das Schätzesammeln als etwas um so Verkehrteres erscheint. Unrichtig ergänzen *Estius*, *Calvin*, *Laurentius* u. A. zu dem Verb. den Begriff: *ὁργήν* nach Röm. 2, 5 (vergl. Sprichw. 1, 18). Das zu *ἐθνησαυρίζειν* zu ergänzende Object liegt sowohl in dem Verb. selbst, als auch ergibt es sich aus dem Vorhergehenden. — Die Präposition *ἐν* steht nicht statt: *εἰς* und die *ἐσχάται ἡμέραι* sind nicht: die letzten Tage des Lebens (*Wolf*: *accumulavistis divitias extremae vitae parti provisuri*; *Morus*: *cumulastis opes sub finem vitae vestrae*), sondern die der Wiederkunft Christi (V. 7) vorangehende letzte Zeit. — Ganz falsch nimmt *Jachmann* den Satz fragend und erklärt: Habt ihr euch (*geistliche*) Schätze gesammelt am Tage (d. i. für den Tag) des Gerichts, um sie vorzuzeigen?

V. 4. Schilderung der Sünden der Reichen, um deren willen sie dem Gerichte verfallen sind, bis Ende V. 6. — Als die erste Sünde wird die Ungerechtigkeit derselben genannt, und zwar die Ungerechtigkeit gegen die, welche für sie arbeiten. — *ἰδοὺ*) oft im N. T. vorkommende Interjection, um die Aufmerksamkeit auf den betr. Gegenstand hinzulenken. — *τῶν ἐργατῶν*) mit Nachdruck vorangestellt; vergl. das Sprichwort: *ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* (1 Tim. 5, 18). *τῶν ἀμνησάντων* (*ἀμᾶν* = *θερίζειν* im N. T. ἅπ. λεγ.) *τὰς χώρας ὑμῶν*) *χώρα* steht h. wie Luk. 12, 16. Joh. 4, 35. — In den folgenden Worten verbinden die Ausleger *ἀφ' ὑμῶν* mit *ἀπεστερημένος*, indem sie entweder *ἀπὸ* = *ὑπό* erklären, oder wie *Wiesinger* den Unterschied der beiden Präpositionen festhaltend, bemerken, dass „nicht die unmittelbare Urheberschaft, sondern das Ausgehen der Beraubung von ihnen bezeichnet wird“; allein passender möchte es sein, *ἀφ' ὑμῶν* zu *κράζει* zu ziehen: der vorenthaltene Lohn schreiet von da, wo er sich befindet; vergl. 1 Mos. 4, 10 *φωνὴ αἵματος* — *βοᾷ* — *ἐκ τῆς γῆς*; 2 Mos. 2, 23: *ἀνέβη ἡ βοὴ αὐτῶν* — *ἀπὸ τῶν ἔργων*. — *ὁ ἀπεστερημένος*) hat den Hauptaccent; dieselbe Art der Anfügung, wie Kap. 4, 14. Die Schädigung des Nächsten an dem ihm gebührenden Lohne durch verzögerte Zahlung oder Vorenthaltung war im Gesetze ausdrücklich verboten; vergl. 3 Mos. 19, 13.

Jerem. 22, 13; besonders auch Mal. 3, 5: ἔσομαι μάστιγος ταχὺς ἐπὶ — — τοὺς ἀποστεροῦντας μισθὸν μισθωτοῦ; vergl. auch Hiob 31, 38. Tob. 4, 14. Sir. 34, 27 (ἐκχέων αἷμα ὁ ἀποστερῶν μισθὸν μισθίου). — κρᾶζει) *Calvin*: vindictam quasi alto clamore exposcit; vergl. 1 Mos. 4, 10. — In den folgenden Worten wird hervorgehoben, dass das Schreien von Gott gehört worden; *Theile*: non solum clamant, sed eorum clamores queruli opemque implorantes jam auditi sunt idque ab omnipotente, itaque istae injuriae non inultae demittentur; vergl. zu dem Ausdrücke bes. Ps. 18, 7. Jes. 5, 9: ἠκούσθη εἰς τὰ ὦτα κυρίου σαβαὶθ ταῦτα; ausserdem 1 Mos. 18, 20. 19, 13. 2 Mos. 2, 23 f., 3, 9. 22, 22 f. 2 Sam. 22, 7 u. a. St. Durch die Bezeichnung Gottes als des κυρίου σαβαὶθ wird die Macht Gottes, als des Herrn der Himmelschaaren, betont; es ist dies die bei den LXX öfters vorkommende Uebertragung des hebr. יְהוָה יְהוָה, namentlich im Jesaias; an andern Stellen haben die LXX: κύριος παντοκράτωρ 2 Sam. 5, 10. 7, 27; oder κύριος τῶν δυνάμεων Ps. 24, 10. — In concreter Lebendigkeit nennt Jak. — statt des allgemeinen Begriffs der Lohnarbeiter — speciell die Ernter, nicht gerade wegen der Menge derselben (*de Wette*), sondern weil deren mühevollen Arbeit im Schweisse des Angesichts am kräftigsten die Arbeit, die des Lohnes werth ist, veranschaulicht; nicht unrichtig bemerkt auch *Calvin*: quid est indignius quam eos, qui panem ex suo labore nobis suppetant, inedia et fame conficere? —

V. 5. Zweite Sünde der Reichen; nämlich: ihr üppiges und schwelgerisches Leben, welches einen scharfen Contrast gegen das mühselige Leben der Arbeiter bildet. ἐτροφήσατε — ἐσπαταλήσατε) synonyme Begriffe; τροφᾶν, im N. T. ἄπ. λεγ., bei den LXX Nehem. 9, 25. Jes. 66, 11. (Jes. 57, 4.) — σπαταλᾶν, ausser hier 1 Tim. 5, 6.; bei den LXX Ezech. 16, 49. Amos 6, 4 u. a. St. Den Unterschied beider Begriffe giebt *Hottinger* so an: τροφᾶν deliciarum est et exquisitae voluptatis, σπαταλᾶν luxuriae atque prodigalitatis; vergl. hiezu die Schilderung des reichen Mannes Luk. 16, 19. — Der Aorist steht bei diesen und den folgenden Verben, weil das Verfahren der Reichen vom Gerichtstage aus angesehen geschildert wird. Der Zusatz: ἐπὶ τῆς γῆς bildet einen scharfen Gegensatz gegen das vorhergehende εἰς τὰ ὦτα κυρίου σαβαὶθ. Während der Herr im Himmel die Klage der ungerecht Unterdrückten hört, fröhnen die Reichen auf der Erde

ihrer Lust, unbekümmert um den Zorn Gottes, der sich ἀπ' οὐρανοῦ über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen offenbaren wird (Röm. 1, 18). — ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν) fügt nicht ein Neues zu dem Vorherg. hinzu, sondern hebt hervor, dass die Reichen in dem schwelgerischen Leben die Befriedigung der Lust ihres Herzens finden; τρέφειν) *Luth.*: „eure Herzen weiden“; richtiger: „sättigen.“ τὰς καρδίας steht weder = τὰ σώματα ὑμῶν, noch = ὑμᾶς; vergl. Apgesch. 14, 17 u. *Meyer* z. d. St. — ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς) entspricht dem vorherg.: ἐν ἐσχάταις ἡμέραις; diese letzte Zeit wird von Jak. in Bezug auf die Reichen als ἡμέρα σφαγῆς = „Schlachttag“ bezeichnet, weil das Todesurtheil, dem sie verfallen sind, bei der Nähe der παρουσία Christi und des Gerichtes alsbald an ihnen vollzogen wird. Diese Bezeichnung des Gerichtstages findet sich auch im A. T., namentlich Jer. 12, 3 LXX: ἄγνισον αὐτοὺς εἰς ἡμέραν σφαγῆς αὐτῶν; 25, 34. Bei der Lesart ὡς vor ἐν ἡμέρᾳ σφ. findet h. eine Vergleichung statt, nämlich mit den Thieren, die geschlachtet werden sollen, wie denn *Pott* nach ὡς geradezu θρέμματα ergänzt; *de Wette* erklärt: „ihr habt eure Herzen geweidet wie am Schlachttage d. h. vermöge einer Vergleichung mit Thieren, die noch am Tage, wo sie geschlachtet werden sollen, sorglos weiden, gierig fressen.“ Allein der Begriff „sorglos“ oder „gierig“ ist eingetragen; auch ist die Vergleichung selbst unpassend, da die Thiere an ihrem Schlachttage nicht gieriger fressen, als an andern Tagen. Andere Ausleger, wie *Wolf*, *Augusti*, *Hottinger* u. a. m. nehmen ἐν = εἰς; *Hottinger*: corpora vestra aluistis, tanquam pecora, quae saginari solent ad mactationem; allein diese Vertauschung der Präpositionen ist willkürlich. Mehrere Ausleger, wie *Calvin*, *Beza*, *Grotius*, *Laurentius*, *Bengel* u. A. verstehen unter der ἡμέρα σφαγῆς den Tag, wo man Opfer darbringt; *Calvin*: addit similitudinem, sicut etc., quia solebant in sacrificiis solemnibus liberalius vesci quam pro quotidiano more; der Sinn ist dann: tota vita vestra est quasi perpetuum epulum ac festum continuum (*Laurentius*). Allein in dieser Bedeutung kommt jener Ausdruck sonst nie vor; hätte Jak. dabei an Opferschmaus u. dergl. gedacht, so würde er es bestimmter bezeichnet haben. Auch würde bei dieser Erklärung die Beziehung auf das Gericht h. ganz fehlen und nur das üppige Leben an sich geschildert sein, was dem Character des ganzen Abschnittes widerstreitet, denn wenn Jak. auch von V. 4. an den Grund der ταλαιπωρία angiebt, so

thut er es doch nicht, ohne die ernste Hinweisung auf das Gericht und die Nähe desselben.

V. 6. Dritte Sünde: die Verfolgung des Gerechten, worin sich die Gottlosigkeit ihres Sinnes am stärksten manifestirt. Unter dem *δίκαιος* ist nicht Christus (*Oecumenius* *), *Beda*, *Grotius*) zu verstehen, denn auf ihn deutet nichts hin; auch passt dazu nicht das Präsens *ἀντιτάσσεται*. — *Wiesinger* erklärt es ungenügend von dem „Unschuldigen;“ so dass h. nur das ungerechte Verfahren der Reichen geschildert würde: als Grund dazu müsste man sich aber die Habsucht denken, allein dies wäre willkürlich eingetragen; der Grund der Verfolgung liegt vielmehr in dem Begriffe τὸν δίκαιον selbst; der Singular ist in collectivem und der Begriff in absolutem Sinne zu nehmen, wie V. 16. Mehrere Ausleger nehmen an, dass die Verba: *κατεδικάσατε*, *ἐφονεύσατε* nicht in eigentlichem Sinne gemeint seien, offenbar ohne Grund; die Frage aber, ob dabei nur an die Ankläger oder an die Richter zu denken sei, ist dahin zu beantworten, dass Jak. beide zusammen meint**). — Das Asyndeton schärft die Climax, die in der Hinzufügung des zweiten Verbs zum ersten liegt. — *οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν*) das Präsens erklärt sich daraus, dass in dem Vorhergehenden nicht ein einzelner Fall, sondern ein fortgesetztes Verfahren der Reichen geschildert ist, und diesem das sich gleichbleibende Verhalten der δίκαιοι gegenübergestellt wird. Mit Recht weist *Pott* sowohl die conjecturirende Meinung *Bentleys*, dass statt *οὐ* „ὁ κύριος“ zu lesen sei, als auch die Erklärung *Bensons*, dass der Satz fragend zu nehmen und als Subject ὁ κύριος zu ergänzen sei, zurück; doch auch seine Ansicht, dass entweder *ὅς* oder *γὰρ* hinzugedacht werden müsse, ist willkürlich; Jak. will weder eine blosse nähere Bestimmung

*) *Oecumenius* sagt zwar: ἀναντιρρόγητως τὸ, ἐφον. τ. δικ., ἐπὶ τὸν Χριστὸν ἀναφέρεται, meint aber, dass Jak. darunter zugleich τοὺς ἄλλους τοὺς τὰ ὅμοια παρὰ τῶν Ἰουδαίων παθόντας verstehe, und schliesst mit der Bemerkung: ἴσως δὲ καὶ προφητικῶς τὸ περὶ ἑαυτὸν ὑπεμφαίνει πάθος.

**) *Wiesinger* sagt mit Recht, dass *φονεύειν* hier nicht nach Sir. 31, 21.: *φονεύων τὸν πλησίον ὁ ἀφαιρούμενος τὴν ἐμβίωσιν* auszulegen sei; ohne Grund aber behauptet er, dass der Tod des Gerechten nicht als die nächste Absicht der πλούσιοι, sondern nur als die Folge ihrer Bedrückungen zu denken sei. Zu dieser Bestimmung sieht er sich nur durch die Annahme, dass die Reichen Christen seien, gedrängt.

zu τὸν δίκαιον hinzufügen, noch das Vorhergesagte begründen; sondern nachdrucksvoll (*Schneckenburger*: οὐκ ἀντι. sine copula et pronomine ponderose additur) der Gewaltthätigkeit der Reichen das ruhige Dulden des Gerechten gegenüberstellen, weshalb auch οὐκ ἀντιτάσσεται nicht in οὐ δύναται ἀντιτάσσεθαι (*Pott*) umgesetzt werden darf. Der Zweck aber, den Jak. dabei hat, ist nicht sowohl der, das gewaltthätige Verfahren der Reichen dadurch stärker zu markiren, als vielmehr der: stillschweigend auf die Nähe der Rache Gottes, der sich des duldenden Gerechten annimmt, hinzuweisen; wie dieselbe in den vorhergehenden Versen bestimmt ausgesprochen ist. — Zu vergl. ist mit diesem Verse: Amos 2, 6. 7. 5, 12. (καταπατοῦντες δίκαιον) 8, 4., und vornehmlich die Schilderung: Weish. Sal. 2, 6—20.

V. 7. Ermahnung an die Brüder zum geduldigen Ausharren; bis V. 11. — μακροθυμήσατε οὖν) μακροθυμεῖν, eigentlich: langmüthig sein gegen die, welche einem Unrecht thun, opp. ὀξύθυμεῖν s. zu 2. Tim. 3, 11. u. *Meyer* zu Col. 1, 11., hat hier dieselbe Bedeutung, wie Hebr. 6, 12. 15.: „geduldig sein“ s. den folg. Vers; οὖν weist auf den in dem Vorhergehenden ausgesprochenen (auch in dem οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν angedeuteten) Gedanken, dass das Gericht nahe sei, hin *). — ἀδελφοί) Gegensatz gegen die πλούσιοι. — Die Geduld soll dauern: ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου; über ἕως als Präposition vrgl. *Winer* S. 554; hinsichtlich der Bedeutung, welche ἕως hier hat, bemerkt *Schneckenburger* richtig: non tempus tantum sed rem quoque indicat, qua ἡ θλίψις μακροθύμως toleranda tollatur. — Unter der παρουσία τοῦ κυρίου ist nach constantem christlichen Sprachgebrauch die Wiederkunft Christi, nicht die: Zukunft Gottes (wie, nach Vorgang von *Augusti* und *Theile*, *de Wette* für wahrscheinlich hält) zu verstehen; wenn Jak. mit κύριος auch meistens Gott bezeichnet, so gebraucht er diesen Namen doch auch für Christus Kap. 2, 1. — Die Ermahnung wird durch die Hinweisung auf das geduldige Warten des Landmanns verstärkt (dasselbe Bild Sir. 6, 19.). — Wie nämlich dieser die köstliche Frucht der Erde erwartet (ἐκδέχεται), indem er sich in Bezug auf sie geduldet, bis sie

*) *Schneckenburger* sagt richtig: ad iudicii divini propinquitatem respicit; unrichtig aber ist die Bemerkung: neque eam infitias, si quis pariter versui 6 hunc jungat, ita ut exemplo τῆς μακροθυμίας ad eandem animi lenitatem usque servandam excitentur.

Früh- und Spätregen empfangen hat: so soll auch der Christ die Frucht seiner Trübsale *geduldig* erwarten. — Durch μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ wird ἐκδέχεται näher bestimmt, da dieses Wort den Begriff, auf den es hier ankommt, nicht nothwendig in sich schliesst; zu ἐπ' αὐτῷ = in Beziehung auf den καρπός vrgl. Luk. 18, 7. — Zu λάβη ist nicht ὁ γεωργός (*Morus*), sondern ὁ καρπός das Subject. — (ὑετὸν) πρῶιμον καὶ ὄψιμον) Herbst- und Frühlingsregen, s. 5. Mos. 11, 14. Jer. 5, 24., Joel 2, 23., Zach. 10, 1.; nicht „Morgenregen und Abendregen“ (*Luther*); vrgl. *Winer's Realwörterb.* s. v. Witterung *).

V. 8. Wiederaufnahme und Vervollständigung der Ermahnung. Das καὶ nach μακροθυμήσατε erklärt sich aus der Beziehung auf ὁ γεωργός. — Dass μακροθυμεῖν h. = ὑπομένειν steht, zeigt der folgende Satz: στηρίξατε τὰς καρδίας ὑμῶν. Nicht die schwachen, sondern nur die starken Herzen vermögen Geduld zu haben; vergl. zu dem Ausdrücke 1. Thess. 3, 13. 1. Petr. 5, 10. Die Stärkung ist zwar einerseits Gottes Sache, andererseits aber hängt sie auch von dem Menschen selbst ab, wie Alles dasjenige, was dadurch erreicht wird, dass der Mensch sich der an ihm wirkenden Liebe Gottes hingiebt. — ὅτι ἡ παρουσία κτλ.) *Calvin*: Ne quis objiceret, nimium differri liberationis tempus, occurrit dicens, prope instare Dominum, vel (quod idem est) ejus adventum appropinquasse.

V. 9. Zu der vorhergehenden Ermahnung, wird die neue: μὴ στενάζετε, ἀδελφοί, κατ' ἀλλήλων hinzugefügt, da mit der Ungeduld bei den Trübsalen sich leicht eine sündliche Reizbarkeit der Leidenden gegen einander verbindet. — Das στενάζειν κατὰ ist weder de invidia alienis bonis ingemiscende (*Grotius*), noch auch de impatientia mutuis lamentationibus augenda zu verstehen; es bezeichnet vielmehr den gemitus accusatorius (*Estius, Calvin* u. A.), ohne dass damit jedoch nothwendig eine provocatio ultionis divinae malorumque imprecatio (*Theile*; u. ähnlich: *Calvin, Morus, Gebser, Hottinger* u. A.) verbunden zu denken ist. — Unrichtig übersetzt *Augusti*: „Gebt einander keine Veranlassung zum Seufzen.“ — Aus κατ' ἀλλήλων folgt nicht, dass die πλούσιοι (V. 1 ff.) der christlichen Gemeinde angehörten (gegen *Wiesinger*); es ist hier

*) In eigenthümlicher Weise allegorisirt *Oecumenius*, indem er sagt: πρῶιμος ὑετός, ἡ ἐν νεότητι μετὰ δακρύων μετάνοια ὄψιμος, ἡ ἐν τῇ γήρᾳ.

vielmehr von dem Verhalten der Christen gegen einander unter den Bedrückungen, denen sie von Seiten der πλούσιοι ausgesetzt waren, die Rede *). — Da das στενάζειν κατὰ das Richten des Bruders in sich schliesst und der Liebe, von der Paulus sagt: μακροθυμεῖ, χρηστεύεται, — οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν — πάντα ὑπομένει, entgegen ist, so fügt Jak. warnend hinzu: ἵνα μὴ κριθῆτε, vrgl. Matth. 7, 1.; und weist dann — zur Verstärkung der Warnung — auf die Nähe des Richters hin; der κριτῆς ist kein Anderer, als der Herr, dessen παρουσία nahe ist: wie die Nähe derselben den Christen in ihrer Bedrängniss trösten soll, so soll sie dieselben zugleich von der Verleugnung der Liebe unter einander zurückhalten (vrgl. Kap. 2, 13.). — Unrichtig *Theile*: non tam, qui impatientius ferentes certo puniat (quamquam nec hoc abesse potest), quam: qui vos ulciscatur, ut igitur ne opus quidem sit ista tam periculosa impatientia; denn ὁ κριτῆς weist offenbar auf ἵνα μὴ κριθῆτε zurück. — Zu πρὸ τῶν θυρῶν ἔστηκεν d. i. er steht schon vor der Thür, im Begriff einzutreten, vrgl. Matth. 24, 33. Mark. 13, 29.

V. 10. 11. Vorführung alttestamentlicher Beispiele zur Verstärkung der ausgesprochenen Ermahnung zur Geduld. — ὑπόδειγμα λάβετε) ὑπόδειγμα (statt des klassischen: παράδειγμα) hier wie öfters im N. T. und bei den LXX. = *Beispiel, Vorbild*; dem Sinne nach gleichbedeutend mit ὑπόγραμμα 1. Petr. 2, 21.; τύπος 2. Thess. 3, 9. (εἰς τὸ μιμεῖσθαι). — τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας) κακοπάθεια, im N. T. ἅπ. λεγ., heisst: *Leiden, Drangsal*, synonym mit συμφοραί Thuc. 7, 77.; 2. Makk. 2, 26. 27. steht es in etwas abgeschwächter Bedeutung; *Hottinger* erklärt es hier ohne sprachliche Berechtigung = malorum aut vexationum patientia. — Willkürlich verbindet *Schneckenburger* es mit dem folgenden Worte zu einem Begriff: = τῆς ἐν κακοπαθείᾳ μακροθυμίας; durch diese Zusammenziehung wird das Moment der κακοπάθεια abgeschwächt. — Zu dem Gedanken vrgl. Matth. 5, 12. — Durch den zu τοὺς προφήτας gehörigen Relativsatz: οἱ

*) *Hornejus*: Quos ad manifestas et gravissimas improborum injurias fortiter ferendas incitarat, eos nunc hortatur, ut etiam in minoribus illis offensis, quae inter pios ipsos saepe subnascuntur, vel condonandis vel dissimulandis prompti sint. Contingit enim, ut qui hostium et improborum maximas saepe contumelias et injurias aequo animo tolerant, fratrum tamen offensas multo leviores non facile ferant.

ἐλάλησαν τῷ ὀνόματι κυρίου wird darauf hingedeutet, dass die Propheten, als Diener Gottes, der Welt ebenso gegenüberstanden, wie die gläubigen Christen ihr gegenüberstehen; der Dat. τῷ ὀνόματι ist schwerlich mit *Meyer* (s. z. Matth. 7, 22.) zu erklären: „vermittelt des Namens, d. i. dadurch, dass der Name des Herrn ihr Glaubensbewusstsein erfüllte und der Gegenstand ihres Bekenntnisses war;“ natürlicher erscheint die gewöhnliche Auffassung, nach der τῷ ὀνόματι, dem Sinne nach gleichbedeutend mit: ἐν τῷ ὄν., = jussu et auctoritate ist. — V. 11. giebt einen neuen Grund der Ermahnung an: „*Siehe, wir preisen die Dulder selig*;“ das μακαρίζειν derselben ist in dem Bewusstsein begründet, dass Gott sie nicht unbelohnt lässt (Matth. 5, 12.), was sich augenscheinlich in dem Leben des Hiob manifestirte, weshalb Jak. zuletzt speciell auf ihn hinweist. — Bei der Lesart: τοὺς ὑπομένοντας ist der Begriff ganz allgemein zu nehmen; bei der Lesart: τοὺς ὑπομείναντας dagegen auf die Dulder der vergangenen Zeit zu beschränken; das Letztere ist dem Gedankenzusammenhange entsprechender (*Wiesinger*); die „stricte Rückbeziehung“ auf τοὺς προφῆτας (*Grotius, Baumgarten, Pott, Hottinger, Theile*) ist nicht zu rechtfertigen. — τὴν ὑπομόνην Ἰωβ ἡκούσατε) ὑπομόνη ist nicht = perpersio (*Storr*), sondern die Geduld, welche Hiob sowohl in seinen Trübsalen, als auch der Widerrede seiner Freunde gegenüber bewies; auf dasselbe Beispiel wird auch Tob. 2, 12—15. (Vulg.; anders lautet der Text im Griech. ed. van Ess.) hingewiesen; auch Hesek. 14, 14. 20. wird Hiob, neben Noah und Daniel, als ein Gerechter erwähnt. — ἡκούσατε) kann sich speciell auf das Vorlesen in den Synagogen beziehen; aber auch allgemeiner verstanden werden werden. — καὶ τὸ τέλος κυρίου ist dem — oben angegebenen Zusammenhange gemäss — auf Hiob zu beziehen und zu erklären: finem, quem a Domino habuit, so dass κυρίου der Genit. subj. oder causae (2. Kor. 11, 26.) ist; so erklären auch die meisten Ausleger; nur wenige, wie *Augustin, Beda, Lyra, Estius, Thomas, Pareus, Wetstein*, nehmen an, dass unter τέλος κυρίου der Tod Christi zu verstehen sei, wogegen wie der Zusammenhang, so auch der Schlusssatz des Verses streitet, ganz abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, dass Jak. mit dem Beispiele Hiobs das Christi unmittelbar sollte verknüpft haben. — Bei der Lesart εἶδετε kann dies nur von dem „indirecten Sehen, nämlich von der anschaulichen Vernehmung durch das Hören“ (*de Wette*) verstanden werden;

die beglaubigtere Lesart ist jedoch: ἴδετε; nur als Versehen kann es gelten, dass *Wiesinger* dieses ἴδετε „audiendo cognovistis“ übersetzt, da es nicht Indicativ, sondern Imperativ ist. — Der Imperativ ist hier allerdings auffallend, aber eben deswegen wohl in den Indicativ umgeändert; *Tischendorf* hat ἴδετε mit dem Vorhergehenden verbunden, dann ist zu erklären: „die Geduld Hiobs habt ihr gehört: sehet auch auf das Ende, welches der Herr gab.“ Passender jedoch möchte die Verbindung mit dem Folgenden sein, also: „die Geduld Hiobs habt ihr gehört und das Ende, das der Herr gab; sehet, (i. e. erkennet daraus), dass der Herr πολὺσπλαγχνος und οἰκτιρῶν ist;“ ein solcher ἀσυνδέτως eintretender Imperativ ist der Ausdrucksweise des Jak. nicht fremd; vrgl. Kap. 1, 16. 19. — Bei der lect. rec., und bei der Verbindung des ἴδετε mit τὸ τέλος κυρίου ist ὅτι nicht Begründungspartikel = „denn“ (*de Wette, Wiesinger*), da in den vorhergehenden Worten kein Gedanke ausgesprochen ist, der durch diesen Satz begründet würde, sondern Objects - Partikel = „dass;“ εἴδετε hat nämlich ein doppeltes Object, indem das zweite das in dem ersten angedeutete Moment bestimmt heraushebt; ganz willkürlich übersetzt *Theile*: „und freilich.“ — Das Subject zu ἐστίν ist jedenfalls ὁ κύριος, was nach den bedeutendsten Autoritäten auch für ächt zu halten ist. — πολὺσπλαγχνος ist ein vollkommnes ἅπ. λεγ. „dem כְּסֵף כֶּסֶף nachgebildet“ (*Wiesinger*), das die LXX.: πολυέλεος übersetzen; Eph. 4, 32. 1. Petr. 3, 8. findet sich der verwandte Ausdruck: εὐσπλαγχνος. — οἰκτιρῶν ausser hier im N. T. nur noch Luk. 6, 36. (vrgl. Col. 3, 12.: σπλάγγνα οἰκτιρμοῦ); öfters im A. T.; vrgl. mit dieser Stelle namentlich 2. Mos. 34, 6. Ps. 103, 8. und Jes. Sir. 2, 7 ff. — Die Hinweisung auf die Barmherzigkeit Gottes soll die Leser bei ihren Leiden mit der Hoffnung, dass auch ihrer Geduld der Lohn nicht fehlen werde, erfüllen und sie dadurch zum standhaften Ausharren ermuthigen.

V. 12. Die in diesem Verse enthaltene Warnung vor dem Schwören steht mit dem Vorhergehenden in keinem andern Zusammenhange, als der in dem Verhalten der Leser lag. Das Schreiben des Jak. ist ein durch die mannigfachen Missstände in den Gemeinden veranlasster Brief; daher kann Jak. nicht schliessen, ohne auch auf das bei ihnen stattfindende leichtfertige Schwören Rücksicht zu nehmen. Dass er dabei auf die Warnung vor dem Missbrauche der Zunge (Kap. 3.) zurückblicke (*Hornejus*), ist

eben so wenig angedeutet, als dass dieses Schwören in der Ungeduld, wogegen die vorherg. Verse gerichtet sind, seinen Grund habe (gegen *Gataker*, *Wiesinger*). Wie wichtig dem Verf. diese Warnung ist, zeigen die Worte: *πρὸ πάντων δὲ*, wodurch sie als eine solche markirt wird, die vor allen anderen Ermahnungen zu beherzigen ist. Den Grund hievon giebt Jak. durch die Worte: *ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσει πέσητε* an. — Die Warnung: *μὴ ὀμνύετε* findet ihre nähere Bestimmung in den Worten: *μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν, μήτε ἄλλον τινὰ ὄρκον*. Zu beachten ist, dass das Schwören *bei dem Namen Gottes* nicht erwähnt wird; dieses ist auch nicht als in das letzte Glied mit eingeschlossen zu denken, sondern Jak. hat bei *μήτε ἄλλον τινὰ ὄρκον* nur ähnliche Schwurformeln im Auge, wie die vorhergenannten, deren mehrere Matth. 5, 35. 36. angeführt werden. Hätte Jak. das Schwören bei dem Namen Gottes verbieten wollen, so hätte er es um so gewisser ausdrücklich gesagt, als dieses nicht nur in dem alttestamentlichen Gesetze — im Gegensatz gegen andere Eide — geboten war (5. Mos. 6, 13. 10, 20. Ps. 63, 12.), sondern auch von den Propheten als ein Zeichen des zukünftigen Bekehrteins zu Gott geweissagt ist (Jes. 65, 16. Jerem. 12, 16. 23, 7. 8.). Die Nichtberücksichtigung dieses Schwörens zeigt, dass Jak. bei seiner Warnung nur den wie bei den Juden, so auch bei seinen Lesern herrschenden Missbrauch in den Verhältnissen des täglichen Lebens statt des einfachen Ja oder Nein Betheurungen der von ihm angeführten Art anzuwenden im Auge hat; so dass nichts dazu berechtigt aus seinen Worten ein absolutes Verbot des Schwures überhaupt herzuleiten; wie es unter den Auslegern unsers Briefes namentlich von *Oecumenius*, *Beda*, *Erasmus*, *Gebser*, *Hottinger*, *Theile*, *de Wette*, *Neander* (vgl. auch *Meyer* zu Matth. 5, 33 ff.) geschieht *); der Gebrauch des Schwörens beim Himmel etc.

*) Diesen Auslegern gegenüber beziehen das Wort des Jak. auf das leichtsinnige Schwören: *Calvin*, *Estius*, *Hornejus*, *Laurentius*, *Gataker*, *Tirinus*, *Grotius*, *Pott*, *Baumgarten*, *Michaelis*, *Storr*, *Morus*, *Schneckenburger*, *Kern*, *Wiesinger* u. A. — Gegen die Meinung, dass Christus bei dem Verbote des Schwörens Matth. 5, 33 ff. den *idealen* Zustand der Gemeinde im Auge habe, sagt *Wiesinger* mit Recht: „Unserer Stelle gegenüber kann man nicht mehr sagen, dass nur eine ideale, für ganz andere Verhältnisse, als die in Wirklichkeit gegebenen, berechnete Forderung ausgesprochen sei, denn das unterliegt keinem Zweifel, dass Jak. für

hatte seinen Grund einerseits in der Verkennung, dass *jeder* Schwur seinem innersten Wesen nach ein Schwören bei Gott ist, und andererseits in der Geringschätzung des *einfachen* Wortes, also in einer Leichtfertigkeit, die im entschiednen Contrast mit dem Ernste der christlichen Gesinnung steht. — Die Construction das Verb *ὀμνύειν* mit dem Accusativ: *τὸν οὐρανόν* etc. ist die dem klassischen Sprachgebrauch gewöhnliche, während die mit *ἐν* und *εἰς* (bei Matth.) dem hebr. Sprachgebrauche nachgebildet ist. — Dem Verbote stellt Jak. das Gebot mit den Worten: *ἦτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ* gegenüber, die nicht eine neue Ermahnung (*Schneckenburger*), sondern den Gegensatz gegen das *ὀμνύειν τὸν οὐρανόν* etc. aussprechen. — Die meisten Ausleger (*Theophylact, Oecumenius, Zwingli, Calvin, Hornejus, Grotius, Bengel, Gebser, Schneckenburger, Kern, Stier* u. A.) finden hier das Gebot der *Wahrhaftigkeit* ausgesprochen; allein mit Unrecht, da in dem vorausgehenden *μὴ ὀμνύετε* eine Beziehung auf den Gegensatz des Wahren und Unwahren durch nichts angedeutet ist. Richtig erklärt *de Wette*: „euer Ja sei (ein einfaches) Ja, euer Nein (ein einfaches) Nein“ (so auch: *Estius, Piscator, Hottinger, Neander, Wiesinger* u. A.). Nicht der Gedanke selbst, sondern nur die Form desselben ist hier anders als Matth. 5, 37. (vgl. *Tholuck* u. *Meyer* z. d. St.). — Die Form *ἦτω* (1. Kor. 16, 22. Ps. 104, 31. LXX.) statt *ἔστω* findet sich in der klass. Gräcität nur einmal bei Plato Rep. 2. p. 361. c. (s. *Buttmann*: Ausführl. Gr. §. 108. Anm. 15. *Winer* S. 90.). — *ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε*) giebt den Grund an, warum man nicht schwören, sondern sich mit dem einfachen Ja oder Nein begnügen soll. Die Lesart: *εἰς ὑπόκρισιν* fällt mit der richtigen Auffassung der vorherg. Worte. — Der Bedeutung nach ist der Ausdruck = dem: *ἵνα μὴ κριθῇτε* V. 9.; *πίπτειν ὑπὸ*) hat nichts Auffallendes, vgl. 2. Sam. 22, 39. Ps. 18, 39.; unter *κρίσις* ist das *judicium contemnatorium* zu verstehen. Das von Jak. verbotene Schwören unterwirft dem Gerichte, weil es in Leichtfertigkeit begründet ist, und in jedem einzelnen Falle derselben Vorschub leistet.

V. 13. „*Leidet einer unter euch, so bete er; ist einer gutes Muthes, so singe er Loblieder.*“ Diese Ermahnung

seine Forderung unter den wahrlich nicht idealen Verhältnissen seiner Leser die volle Praxis in Anspruch nimmt.“

steht mit dem Vorhergehenden in keinem nachweisbaren Zusammenhang; die Leiden, auf welche V. 7 ff. sich bezieht, sind die der Verfolgung; hier aber hat κακοπαθεῖν ganz allgemeine Bedeutung. Wegen des folgenden εὐθυμεῖ erklären es mehrere Ausleger (*Beza, Semler, Rosenmüller, Hottinger*) ungenau = betrübt sein (*Vulg.: tristatur quis*); es heisst vielmehr: „*unglücklich sein, leiden*“, worin die aegritudo animi allerdings mit eingeschlossen zu denken ist; unrichtig nimmt *Pott* es = dem folgenden ἀσθενεῖν, was nur eine besondere Art des κακοπαθεῖν ist. — προσεύχεσθαι bezeichnet das Beten überhaupt; es ist kein Grund vorhanden, es hier auf das Bittgebet zu beschränken. — ψάλλειν eigentl. „berühren“, besonders vom Saitenspiel; bei den LXX. Uebersetzung von קָנַן und קָנַן; = *Loblieder singen* vrgl. besonders 1. Kor. 14, 15. — Beides: Leid und Freude soll dem Christen Veranlassung zum Gebet sein. — Die Form des Satzes ist dieselbe, wie 1. Kor. 7, 18. *Meyer*: „die Vordersätze in der rhetorisch nachdrücklichen Form des hypothetischen Indicativs, ohne Frage;“ vrgl. *Winer* S. 194. 672 f.

V. 14. Aus dem allgemeinen κακοπαθεῖν wird als besonderer Fall der des Krankseins herausgenommen; ἀσθενεῖν = aegrotare, wie Matth. 10, 8. Luk. 4, 40. u. vielen andern Stellen; opp.: ὑγιαίνειν. — Der Kranke soll die Presbyter der Gemeinde zu sich rufen; προσκαλεσάσθω); in dem Medium an sich liegt nur die Beziehung: „zu sich;“ ausgedrückt; nicht, dass das Rufen durch Andere geschieht, was sich hier von selbst versteht. — τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας) d. i. die Presbyter der Gemeinde, welcher der Kranke angehört. Willkürlich ist es τοὺς πρεσβυτέρους = unum ex presbyteris (*Estius, Hammond, Laurentius, Wolf*) zu erklären; es ist — wie der Artikel zeigt — der ganze Gemeindevorstand gemeint; nicht „einige Glieder desselben,“ wie *Theile* für möglich hält. Zu welchem Zwecke die Presbyter kommen sollen, sagen die folgenden Worte: καὶ προσευξάσθωσαν κτλ. nämlich: sie sollen, indem sie ihn im Namen des Herrn salben, über ihn beten. Die Hauptsache ist das Gebet; die Salbung ist der das Gebet begleitende Act. ἐπ’ αὐτόν) wird meistens = pro eo, pro salute ejus erklärt; ungenau; ἐπὶ c. Acc. entspricht dem deutschen: *über* c. Acc.; so κλαίειν ἐπὶ τινι Luk. 23, 28. (auch Luk. 19, 41.); diese Präposition bot sich dem Verf. um so natürlicher dar, weil das Gebet der am Krankenlager stehenden Presbyter über

dem Kranken geschah; vrgl. Apgesch. 19, 13. — Da das Salben mit Oel hier nicht die symbolische Bedeutung einer Weihung haben kann, weil es nicht für das Sterben, sondern zum Zwecke des Gesundwerdens geschehen sollte, eine andere symbolische Bedeutung sich aber nicht nachweisen lässt, so haben sowohl ältere, als neuere Ausleger es hier als Heilmittel angesehen. Dass es als solches bei den Juden im Gebrauch war, ist bekannt; vrgl. Jerem. 8, 22. 46, 11. Luk. 10, 34. Aus Mark. 6, 13. erhellt, dass die Jünger Christi, als sie auf seinen Befehl das jüdische Land durchzogen, bei ihren Wunderheilungen auch das Salben mit Oel anwandten. *Meyer* z. d. St. betrachtet diese Oelung, wie die Anwendung des Speichels von Seiten Jesu selbst als Leiter der übernatürlichen Heilkraft, analog dem Händeauflegen. Allein zu bemerken ist, dass bei den späteren Wunderheilungen der Apostel eine Oelung niemals erwähnt wird, und dass hier von einer besonderen Wunderkraft der Presbyter nichts gesagt wird. Auch galt ja das Einsalben mit Oel allgemein als Heilmittel, was von der Benutzung mit dem Speichel keinesweges der Fall war. Darum ist es auch hier als solches anzusehen: jedoch nicht so, als hätte es durch sich selbst die Heilung bewirken können, sondern als ein Mittel, das an sich nur den Körper erquickte, durch das Gebet aber die Genesung herbeiführte. — Auch ist zu bemerken, dass Jak. das Salben nicht eigentlich anordnet, sondern als einen bereits herrschenden Gebrauch voraussetzt und dabei nur zweierlei bestimmt, nämlich, dass die Presbyter damit das Gebet verbinden und dass sie es ἐν τῷ ὀνόματι (τοῦ) κυρίου d. i. unter glaubenszuversichtlicher Nennung des Namens Christi (weniger wahrscheinlich: Gottes) verrichten sollen; dass ἐν τῷ ὀν. κυρ. nicht = jussu et auctoritate Christi heißen kann, erhellt daraus, dass es keinen ausdrücklichen Befehl Christi zur Salbung giebt. Unrichtig verbindet *Gebser* diese nähere Bestimmung mit προσευξάσθωσαν; *Schneckenburger* mit beiden Verben; sie gehört nur zu ἀλείψαντες (*de Wette*, *Wiesinger*). Die Frage, warum gerade die Presbyter das hier Bezeichnete thun sollten, darf nicht mit *Schneckenburger* dahin beantwortet werden: quia τὸ χάρισμα ἰαμάτων (1. Kor. 12, 9.) cum iis communicatum erat, denn einerseits ist es eine willkürliche Voraussetzung, dass die Presbyter jenes χάρισμα besessen und andererseits ist hier von diesem χάρισμα auch gar nicht die Rede; unrichtig auch *Pott*: quia uti omnino prudentissimi eligebantur, sic forte etiam artis medicae peritissimi erant; das

Richtige hat *Bengel*: qui dum orant, non multo minus est, quam si tota oraret ecclesia, und *Neander*: „die Presbyteren als im Namen der Gemeinde handelnde Organe“ *).

V. 15. nennt den Erfolg des mit der Salbung verbundenen Gebetes. — καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) dass der Presbyter Gebet ein aus dem Glauben kommendes sein müsse, war in dem Vorherg. nicht ausgesprochen, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt: jetzt wird es als solches geradezu charakterisirt; τῆς πίστεως ist der Genit. subj.; also: „das Gebet, welches der Glaube thut“; ungenau *Schneckenburger*: preces fide plenae; πίστις steht hier in derselben Bedeutung, wie Kap. 1, 6: es ist die gewisse Zuversicht zu dem Herrn — in Bezug auf den vorliegenden Fall. Willkürlich bestimmen *Grotius*, *Gomarus*, *Schneckenburger*, *Theile* u. A. das Gebet näher, als das der Presbyter und des Kranken; richtig *Wiesinger*: „ἡ εὐχὴ τ. π. bezieht sich zurück auf προσευξάσθωσαν, also das fürbittende Gebet der Presbyter.“ — Die Wirkung desselben nennen die folgenden Worte: σώσει τὸν κάμνοντα; zu σώσει bemerkt schon *Lyra*: corporaliter et spiritualiter und ebenso erklärt *Schneckenburger*: duplici sensu sumendum, primum de restituenda valetudine = sanabit, tum de altiori animi restitutione (ähnlich *Baumgarten*, *Kern* u. A.); allein dem Zusammenhange mit dem Vorherg. zufolge kann es hier nur corporaliter (*Lorinus*, *Serarius*, *Laurentius*, *Hornejus*, *Grotius*, *Wolf*, *Pott*, *de Wette*, *Theile*, *Wiesinger* u. A.) verstanden werden; die Berücksichtigung der Sünde folgt erst hernach — und zwar nur für einen besondern Fall. — τὸν κάμνοντα) nimmt das ἀσθενεῖ τις wieder auf; κάμνειν, was im N. T. ausser hier nur noch Hebr. 12, 3., aber in tropischem Sinne, vorkommt, hat auch bei den Klassikern sehr gewöhnlich die Bedeutung: krank sein. — Durch den folgenden Satz: καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος gewinnt der vorhergehende seine nähere Bestimmung; das Glaubensgebet bewirkt das σώζειν nur dadurch, dass der Herr (wahrscheinlich: Chri-

*) Dass die katholische Kirche — ausser auf Mark. 6, 13. — besonders auf diese Stelle ihre Lehre von dem Sakrament der letzten Oelung gründet, ist bekannt; mit welchem Rechte sie das thut, hat schon Chemnitz in s. Examen Conc. Trid. gründlich nachgewiesen; haben doch selbst *Cajetanus* und *Baronius* es bezweifelt, dass Jak. von jenem Sakrament handle, da er nicht bloss von den zum Tode Kranken, sondern überhaupt von den Kranken rede.

stus) um desselben willen hilft; ἐγείρειν) in der engen Beziehung zu σώζειν — kann hier nur „von dem Krankenlager aufrichten“ heissen; vrgl. Matth. 8, 15. u. a. St. — Dem Allgemeinen wird ein besonderer Fall hinzugefügt: καὶ ἂν ἁμαρτίας ἢ πεποιηκώς) καὶ ἂν ist nicht durch: „und wenn“, sondern dem Sprachgebrauch gemäss durch: „selbst, sogar wenn“ aufzulösen. Unter den Sünden sind hier solche gemeint, welche den speciellen Grund der Krankheit bilden: der Sinn ist also: selbst wenn er sich seine Krankheit durch besondere Sünden zugezogen hat; über ἢ πεποιηκώς, wodurch die Wirkung der Sünde als eine gegenwärtige gesetzt wird, s. *Winer* S. 294. — Der Nachsatz: ἀφεθήσεται αὐτῷ drückt aus, dass selbst in dem Falle die Heilung nicht ausbleiben wird; denn es ist hier nicht von der Sündenvergebung im Allgemeinen die Rede, sondern von derjenigen, die in der Aufhebung der durch die besondere Sünde herbeigeführten besonderen Strafe besteht. Ganz verfehlt ist offenbar die Auffassung *Hammond's*: non tam a Deo, quam a Presbyteris, qui aegroto peccata ipsis confitenti — absolutionem dare tenentur. — Was die Structur des Satzes betrifft, so wird καὶ ἂν — πεποιηκώς von den Auslegern als Vordersatz und ἀφεθήσεται αὐτῷ als der dazu gehörige Nachsatz betrachtet; allein dabei wird die eigenthümliche Bedeutung des καὶ ἂν zu wenig berücksichtigt; geschieht dies, so erscheint es natürlicher, καὶ ἂν ἁμαρτίας κτλ. enger an das Vorhergehende anzuschliessen und ἀφεθήσεται αὐτῷ als einen ἀσυνδέτως angeschlossenen Erklärungssatz anzusehen, also: „und der Herr wird ihn aufrichten, selbst wenn er Sünden gethan hat — (denn) es wird ihm vergeben werden.“ — Zu ἀφεθήσεται ist aus dem Vorhergehenden, τὸ πεποιηκέναι zu ergänzen (*Bengel*, *Theile*, *Wiesinger*). — Die von *Jak.* so zuversichtlich ausgesprochene Verheissung (σώσει — ἐγείρει) gründet sich einzig und allein auf sein Vertrauen zu dem die gläubige Fürbitte erhörenden Herrn. Doch meint man: non haec sine conditione intelligenda sunt (*Theile*) und supplirt wohl den Gedanken: nisi nempe aliter ei expediat ad salutem aeternam (*Grotius*), wozu *Hottinger* bemerkt: si enim certus et constans talium precum fuisset eventus, nemo unquam mortuus esset; auch *Wiesinger* nimmt gewisse Restrictionen für die allgemein ausgesprochene Verheissung an. Allein — auf solche Restrictionen deutet *Jak.* durch nichts hin; seiner Aussage nach wird der von ihm bezeichnete Erfolg jedesmal eintreten, wo das geschieht, was er verordnet: allgemein gehal-

tene Sentenzen bedürfen freilich oft — um richtig verstanden zu werden — restringirender Ergänzungen; allein hier wird nicht eine allgemeine Sentenz ausgesprochen, sondern Jak. handelt von ganz bestimmten, concreten Verhältnissen. — Die Bemerkung *Hottinger's* ist aber deshalb nicht zutreffend, weil Jak. die *παρουσία τοῦ κυρίου* als unmittelbar nahe, den Herrn als *πρὸ τῶν θυρῶν* stehend dachte; der Tod des Gläubigen ihm also nicht als etwas Nothwendiges erscheinen konnte, sondern nur als ein Uebel, das durch die gläubige Fürbitte wohl abgewendet werden könne. — Zu berücksichtigen sind Stellen, wie 1. Thess. 4, 13 ff.; 2. Kor. 5, 4. und namentlich 1. Kor. 11, 30. *).

V. 16. knüpft an das Bisherige einen neuen Gedanken an, der, wie das von den bedeutendsten Autoritäten bezeugte *οὖν* zeigt, in engster Verbindung damit steht. Aus der speciellen Verordnung folgert Jak. nämlich — durch die Erwähnung der *ἁμαρτίαι* dazu veranlasst — eine allgemeinere Aufforderung, die sich dem Gedankenzusammenhange gemäss auf dieselben Verhältnisse bezieht, von denen er vorher gehandelt hat. — Die Paraphrase *Potts*: *ὑμεῖς ἀσθενοῦντες ἐξομολογεῖσθε τοῖς πρεσβυτέροις τὰ παραπτώματα ὑμῶν καὶ ὑμεῖς πρεσβύτεροι εὐχεσθε ὑπὲρ τῶν ἀσθενούντων* thut nicht nur der Sprache die grösste Gewalt an, sondern leidet auch an einer unerträglichen Tautologie; *ἀλλήλοις* kann sich nicht auf das Verhältniss der Presbyter zu den übrigen Gemeindegliedern, sondern nur auf das der einzelnen Gläubigen zu einander beziehen, so dass *Cajetanus* mit um so grösserem Rechte sagt: *nec hic est sermo de Confessione sacramentali*. — Unrichtig beschränken einige Ausleger den allgemeinen Begriff *παραπτώματα* auf solche Sünden, deren Einer sich gegen den Andern schuldig gemacht hat; *Wolf*: *de illis tantum peccatis h. l. sermo est, quae alter in alterum commisit, quorumque veniam ab altero poscit*; *Bengel*: *aegrotus et quisquis offendit, jubetur confiteri; offensus, orare*; es handelt

*) Es ist zwar ganz richtig, wenn *Wiesinger* sagt: „Nicht als ein Universalmittel gegen den Tod verordnet Jak. die Fürbitte der Gemeindeältesten“; wenn er aber fortfährt: „sondern im Hinblick auf Kranke, welche statt die Hülfe des Herrn zu suchen, zum Theil wenigstens aus Gewissensbeschwerung in Kleinmuth sich verzehren, will er den Weg zeigen, auf dem die Hülfe des Herrn für sie zu finden ist;“ und dann: „Nicht in allen Fällen wird solche Fürbitte am Platze sein und hierüber zu urtheilen stand gewiss den Presbytern zu;“ so sind dies Gedanken, die Jak. nirgends andeutet — geschweige denn ausspricht.

sich hier nicht von der menschlichen, sondern von der göttlichen Sündenvergebung: und eben so von den Sünden, nicht sofern sie Verletzungen des Nächsten, sondern sofern sie Verletzungen des göttlichen Gebotes sind. — καὶ εὐχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων) An die ἐξομολόγησις soll sich die Fürbitte für einander anschliessen; ja, jene soll stattfinden, damit diese erfolgen kann; der Inhalt derselben ist natürlich die göttliche Sündenvergebung; das Ziel aber, welches dadurch erreicht werden soll, ist: ὅπως ἰαθῇτε. Daraus, dass ἰασθαί öfters in tropischer Bedeutung gebraucht wird, folgt nicht, dass es auch hier diese Bedeutung hat (gegen *Estius*, *Carpzov*, *Grotius*, *Gebser* u. A.); mehrere Ausleger beziehen es zugleich auf die leibliche und geistliche Heilung, so *Baumgarten*, *Schneckenburger*, *Kern*; allein bei dem engen Zusammenhange dieses Verses mit dem vorhergehenden kann es hier nur die leibliche Heilung bezeichnen — diese nämlich als Beweis der stattgefundenen Vergabung der Sünden, um derentwillen die Krankheit verhängt ist; so richtig *Hottinger*, *de Wette*, *Wiesinger*. — Zu bemerken ist, dass das Gebet der Presbyter die gemeinsame Fürbitte der Gemeindeglieder für einander nicht ausschliesst und dass dieser eine nicht geringere Wirksamkeit beigelegt wird, als jenem. — πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη) wird von *Jak.* hinzugefügt, um die vorherg. Ermahnung zu verstärken; die asyndetische Anknüpfung ist bei *Jak.* nicht auffallend. Auf πολὺ ἰσχύει liegt der Accent, darum steht es voran; δίκαιος = dem hebr. צַדִּיק, ist nach der christlichen Anschauung des *Jak.* derjenige, welcher im Glauben die Werke des νόμος ἐλευθερίας vollbringt. — Ueber ἐνεργουμένη haben die Ausleger viel Willkürliches beigebracht. Die meisten fassen das Particip wie ein zu δέησις gehöriges Adjectiv auf, und suchen dann den Begriff: δέησις ἐνεργουμένη näher zu bestimmen. *Oecumenius* lässt das Wort selbst unerklärt, hebt aber hervor, dass das Gebet des Gerechten nur dann wirksam sei, wenn der für den gebetet wird, dem Betenden συμπράττει διὰ καώσεως πνευματικῆς; *Michaelis* erklärt: preces agitante Spiritu s. effusae; *Carpzov*: δέησις διὰ πίστεως ἐνεργουμένη; *Gebser* versteht darunter das Gebet, bei welchem der Betende „selbst thätig für die Erreichung seiner Wünsche arbeitet;“ ähnlich schon *Calvin*: tunc vere in actu est oratio, quum succurrere contendimus iis, qui laborant. — Nach der gewöhnlichen Erklärung ist ἐνεργουμένη für gleichbedeutend mit ἐνεργής oder ἐνεργός (ἐκ-

τενής Luk. 22, 44. Apgesch. 12, 5.) strenuus, intentus, ernstlich etc. zu halten, und diese nähere Bestimmung des Gebetes des Gerechten als Bedingung des πολὺ ἰσχύει hinzufügt (so *Wiesinger*; in ähnlicher Weise erklären: *Erasmus*, *Beza*, *Gataker*, *Hornejus*, *Grotius*, *Wolf*, *Baumgarten*, *Hottinger*, *Schneckenburger*, *Kern*, *Theile* u. A.). Allein diese Erklärung hat nicht nur — wie *Wiesinger* zugiebt — den neutestamentlichen Sprachgebrauch gegen sich, sondern es ist auch der sich daraus ergebende Gedanke schwerlich zu rechtfertigen, da es sich ganz von selbst versteht, dass das Gebet eines Gerechten nicht als ein mattherziges zu denken ist; auch leidet offenbar die Schärfe der allgemeinen Sentenz: πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου durch die Hinzufügung einer Bedingung, unter der dieser Ausspruch nur gelten könne. — Mit Recht sucht *Pott* die Verbal-Bedeutung des Partic. ἐνεργουμένη festzuhalten, indem er periphrasirt: πολὺ ἰσχύει (δύναται) ἐνεργεῖν oder: πολὺ ἰσχύει καὶ ἐνεργεῖ δέησις; allein beide Umschreibungen sind willkürlich; bei der ersten wird die Bedeutung von ἰσχύει abgeschwächt und bei der andern werden die beiden Begriffe coordinirt, die Jak. nicht coordinirt gedacht hat. Allerdings ist ἐνεργουμένη eng mit ἰσχύει zu verbinden, aber nicht in dieser Weise, sondern so, dass durch jenes ausgedrückt wird, wobei das πολὺ ἰσχύει stattfindet also: „Vieles vermag das Gebet des Gerechten, indem es wirkt (nicht: „wenn es sich in Wirksamkeit setzt“ *de Wette*) d. i. in seiner Wirksamkeit.“ Dass dasselbe wirksam ist: bildet die Voraussetzung; dass es dabei aber πολὺ ἰσχύει: das ist es, was Jak. hervorheben will und was er in den folgenden Versen durch das Beispiel des Elias bestätigt.

V. 17 u. 18. Indem Jak. an dem Beispiele des Elias die Kraft des Gebetes zeigen will, bemerkt er, um dem Einwande, dass des Elias Beispiel wegen der ihm eigenthümlichen Grösse (vgl. Jes. Sir. 48, 1—12.) für andere Menschen nicht passe, gleich voran: Ἐλίας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν. — ἄνθρωπος) steht nicht pleonastisch (*Schneckenburger*), sondern bezeichnet das Moment, worauf es Jak. hier ankommt, das dann durch ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν noch mehr verstärkt wird; dieser Begriff enthält keine Beziehung auf die Leiden, die Elias zu dulden hatte (*Laurentius*, *Schneckenburger*) sondern heisst einfach: „von gleicher Beschaffenheit und Natur;“ s. *Meyer* zu Apgesch. 14, 15., vgl. auch Weish. Sal. 7, 3. — *Gebser* nimmt einen Gegensatz dieses Begr. zu δίκαιος an, indem er seltsamer

Weise erklärt: „gleiche Empfindungen und Leidenschaften habend, als wir; *um wie viel mehr* dachte wohl Jak., wird das Gebet eines *δικαίου* einen Erfolg haben.“ — Die Geschichte, auf welche sich Jak. bezieht, steht 1. Kön. 17, 1. 18, 1. 42 ff.: in zwei Punkten jedoch weicht die Relation des Jakobus von der alttestamentlichen Erzählung ab; in dieser nämlich wird einestheils gerade das Moment, um dessentwillen sich Jak. auf Elias beruft, nämlich das zweimalige Gebet gar nicht erwähnt und andernteils angegeben, dass es bereits im 3. Jahre wieder anfang zu regnen. Sowohl 1. Kön. 17, 1. als auch 18, 41. verkündigt Elias nur, was geschehen werde: dort, dass es die Jahre nicht regnen, hier, dass es alsbald regnen werde: weder in dem, dass Elias von sich sagt *אֲשֶׁר עֲמִידָתִי לִפְנֵי*, noch in dem, was 1. Kön. 18, 42. erzählt wird, ist ausgesprochen, dass Elias ein solches Gebet gethan habe, wie Jak. sagt; doch sind jene Bemerkungen, und namentlich das Wort des Elias 1. Kön. 17, 1.: *כִּי אִם-לִפְנֵי דְבָרִי*, als die Grundlage für die Darstellung des Jakobus zu betrachten, sei es, dass derselbe dabei einer Tradition oder einer ihm eigenthümlichen Auffassung gefolgt ist. — Was die zweite Abweichung betrifft, so findet sich dieselbe Angabe über die Dauer der Dürre, wie an dieser Stelle, so auch Luk. 4, 25. (s. *Meyer* z. d. St.) und bei Jalkut Schimoni zu 1. Kön. 16., wo es heisst: Anno XIII Achabi fames regnabat in Samaria per tres annos et dimidium anni. Es ist allerdings, wie *Benson* bemerkt, richtig, dass wenn der Regen (nach dem Worte des Elias) beim Beginn der Regenzeit ausblieb und es im 3. Jahre darnach am Ende der Sommerzeit wieder zu regnen anfang, die Dürre im Ganzen 3½ Jahre währte; allein nach der Darstellung des Jak. fing die Dürre mit dem Gebete des Elias an und währte von da 3½ Jahre; darum hat *Wiesinger* Unrecht in jener Bemerkung *Bensons* eine genügende Ausgleichung der Differenz zu finden *). — *προσευχῇ προσηύξατο*) dieselbe Constr. wie: *θανάτῳ ἀποθανεῖσθε* 1. Mos. 2, 17. LXX. als griech. Umschreibung der hebr. Verbindungsweise des Inf.

*) Anders ist hinsichtlich der Stelle Luk. 4, 25. zu urtheilen, wo einfach nur die Zeitdauer angegeben wird, während welcher es nicht regnete. Jak. hat sich dann darin versehen, dass er das von ihm berichtete Gebet des Elias diesem ganzen Zeitraume vorhergehen lässt, während das was 1. Kön. 17, 1. erzählt wird, erst nach der Sommerzeit, während welcher es nicht geregnet hatte, eintrat.

absol. mit dem Temp. finit., welche die LXX. gewöhnlich durch eine Verknüpfung des Particips mit dem Temp. finit. ausdrücken (s. *Winer* S. 409 f.); diese Hinzufügung des Substant. dient zur „Heraushebung des Verbalbegriffs“, (*de Wette*), nicht, um dadurch zu markiren, dass das Gebet des Elias ein *ernstliches* gewesen sei (*Schneckenburger*, *Wiesinger*), sondern dass nichts anderes, als *sein Gebet* die lange Dürre bewirkt habe. — τοῦ μὴ βρέξαι) der Genitiv der Absicht nach προσηύξατο erklärt sich daraus, dass der Inhalt des Gebetes mit dem Zweck desselben zusammenfällt; diese Structur entspricht dem im N. T. häufig vorkommenden Gebrauch von ἵνα bei den Verbis des Bittens etc., s. *Winer* S. 378. — βρέχειν ist h. wie in der späteren Gräcität impersonell gebraucht; anders Matth. 5, 45. 1 Mos. 2, 5. 19, 24.; unrichtig ergänzt *Baumgarten* auch h. als Subject: ὁ θεός. — καὶ οὐκ κτλ.) Erfolg des Gebetes; *Schneckenburger*: „quis non sentit pondus dictionis τοῦ μὴ βρέξαι, καὶ οὐκ ἔβρεξεν cf. Gen. 1, 3. fiat lux et facta est lux.“ — ἐπὶ τῆς γῆς) nicht: „in dem Lande d. i. Palästina“ (*Grotius*, *Wolf*, *Baumgarten*, *Stolz* u. A.), sondern „auf Erden“ (*Luther*); vrgl. Luk. 4, 25. (1. Mos. 7, 12.). — V. 18. Das zweite Gebet des Elias und dessen Erfolg. — ὁ οὐρανὸς ἔδωκεν) populäre Ausdrucksweise; vrgl. Apgesch. 14, 17. Hiob 5, 10. u. a. St. — καὶ ἡ γῆ κτλ.) dient nicht nur zur weiteren Ausmalung, sondern ist hinzugefügt, um den Effect des Gebetes noch stärker zu markiren. — ἐβλάστησεν) eigentlich Verb. intrans., so Matth. 13, 26. Mark. 4, 27. Hebr. 9, 4.; der Aor. I. hier — wie in der spätern Gräcität öfters — in transitiver Bedeutung; vrgl. 1. Mos. 1, 11. LXX.; hinsichtlich der Form s. *Winer* S. 95. — τὸν καρπὸν αὐτῆς) *Schneckenburger*: fruges suas i. e. quas ferre solet.

V. 19. 20. An die Ermahnung zu gegenseitigem Sündenbekenntniss und Fürgebet knüpft sich „die Hinweisung darauf, was es Grosses sei, einer verirrtten Seele zu-rechtzuhelfen“ (*Wiesinger*). V. 19. Die Voraussetzung. Diese ist in zwei einander coordinirten Sätzen ausgedrückt, von denen der erste dem Gedanken nach dem zweiten subordinirt ist; Sinn: „Wenn jemand einen von der Wahrheit Verirrten bekehrt.“ — πλανηθῆ: Aor. Pass. in der Bedeutung des Mediums; vrgl. *Winer* S. 295. 302. — ἀπὸ τῆς ἀληθείας) damit ist nicht eine einzelne praktische Verirrung gemeint, sondern eine Entfremdung von dem christlichen Lebensprincip; ein innerer Abfall von dem

λόγος ἀληθείας, aus welchem der Christ gezeugt ist Kap. 1, 18., der sich im sündlichen Lebenswandel kund giebt. — καὶ ἐπιστρέψῃ) sc. ἐπὶ τὴν ἀληθειάν; cf. Luk. 1, 16. 17. V. 20. Der Nachsatz. — γινωσκέτω) Subject ist der zuletzt genannte τις; also der welcher den Andern bekehrt, nicht der Verirrte; denn jener ist dem Gedanken nach in V. 19. das Hauptsubject und die Tendenz dieses Verses ist darauf gerichtet den Eifer dessen, der einen Verirrten zu bekehren sucht, anzufachen *). Das Auffallende, dass das Subject nach ὅτι wiederholt wird, schwindet, wenn man bedenkt, dass der zu beherzigende Gedanke als allgemein gültige Sentenz gedacht ist. Richtig *Wiesinger*: „ὁ ἐπιστρέψας ist hier nicht in stricter Rückbeziehung auf das Subject von γινωσκέτω bloss = „er, der“ zu nehmen, sondern spricht den allgemeinen Gedanken aus, dass jeder, der einen Sünder bekehrt, ein Grosses vollbringt; es ist das Allgemeine, worunter der mit γινωσκέτω Bezeichnete sein Thun subsummirt.“ — ἁμαρτωλόν steht ganz allgemein, so dass es nicht = τὸν πλανηθέντα ἀπὸ τῆς ἀληθείας V. 19. ist, es bezeichnet das ganze genus, zu welchem der von der Wahrheit abgeirrte Christ als species gehört. — ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ) „von dem Irrthum seines Weges“ *Luther*; nicht: ex erroris via (*Schulthess*), πλάνη giebt die Beschaffenheit des Weges, auf welchem der ἁμαρτωλός wandelt, an; es bildet den Gegensatz gegen die ἀληθεία. — σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου) „er wird eine Seele aus dem Tode, dem sie sonst anheimfallen würde, erretten.“ — „Der Grund des Futur liegt darin, dass Jak. den endlichen Erfolg solcher rettenden That ins Auge fasst.“ (*Wiesinger*); ψυχὴν: absolute posita emphasin habet (*Estius*); vrgl. Kap. 1, 21. — θάνατος das ewige Verderben wie Kap. 1, 15. — καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν) ist nicht von den Sünden des Bekehrenden, der sich durch sein gutes Werk die Vergebung sei es von Seiten Gottes (*Zacharias* ep. I. ad Bonifac., *Beda*, *Erasmus* u. A.) oder von Seiten der Menschen (*Augusti*: „man wird seiner eignen Vergehungen nicht gedenken“) erwirbt, zu verstehen; sondern von den Sünden des Bekehrten (so die meisten Ausleger). Die Worte klingen an Sprichw. 10, 12. an (vrgl. 1. Petr. 4, 8.); wiewohl es zweifelhaft ist, ob Jak. diese Stelle im Auge hatte, zu-

*) *Calvin*: commendat fratrum correctionem ab effectu, ut majore studio in eam intenti simus.

mal καλύπτειν hier nicht als Uebersetzung des hebr. כִּסָּף cf. Nehem. 3, 37. (LXX. ed. van Ess: 4, 6.), Ps. 32, 1. 85, 3., „vergeben“ heisst, sondern der bildliche Ausdruck von Jak. in dem Sinne gebraucht ist, dass durch den Bekehrenden die Sünden des Bekehrten vor Gottes Auge bedeckt oder verhüllt werden d. h. die Vergebung derselben von Seiten Gottes bewirkt wird. — πληθος ἁμαρτιῶν) Damit sind nicht sowohl die Sünden, welche der ἁμαρτωλός sonst noch thun würde (*Jaspar*: peccata adhuc patrandae) und die nun durch seine Bekehrung verhütet werden (*Pott*: multa futura impedit); sondern die ganze Menge der Sünden, die er vor seiner Bekehrung begangen hat, gemeint *). — Dass hier nicht von der menschlichen **), sondern von der göttlichen Sündenvergebung die Rede ist, zeigt die enge Verknüpfung dieses Gedankens mit dem vorhergehenden σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου. „Das καλύψει führt das σώσει ψυχὴν weiter aus und enthält den Grund für dasselbe“ (*Wiesinger*).

*) *de Wette* nimmt an dem starken Begr. πληθος ἁμαρτιῶν Anstoss, da, wie er meint, hier nur von *Verirrung*, nicht von lasterhaftem Leben die Rede sei; und will deshalb an die Sünden derer mitdenken, welche mit dem Verirrten in Wechselwirkung standen und von ihm beleidigt oder verführt wurden, oder es hätten werden können; allein — ohne Grund, da πληθος ἁμαρτιῶν dem Begr. πληθυνθῆναι ἀπὸ τῆς ἀληθείας durchaus entspricht, wenn dieser nicht willkürlich abgeschwächt wird.

**) *Stolz*: „Dadurch, dass man ihn bessert, bringt man seine vergangenen Fehler gleichsam in Vergessenheit.“ — *Semler*: Inteligitur, istum hominem jam redire in viam; ipsum poenitere; igitur fas est., presbyteros talem libenter et mitissime recipere in societatem, nec peccata illa sine utilitate in lucem publicam protrahere. (!)

N a c h t r ä g e.

1. Bemerkungen aus und zu der Ausgabe des de Wetteschen Commentars von *Brückner*.

Mit Recht sagt Br., dass der Ausdruck: οἱ δώδεκα φυλαί das Volk im Verhältniss zu sich selber nach seiner nationalen Eintheilung bezeichnet und folglich auf nationale Juden hinweist; wenn er nun dennoch meint, diese Grussbenennung fordere nicht, dass die Leser bloss Judenchristen waren, sondern nur, dass die aus Heiden Beigetretenen den Ordnungen des jüdischen Volkslebens sich unterworfen haben müssen, so kann dies zugegeben werden, doch ist zu beachten, dass *beschnittene* Heiden nicht mehr als Heiden, sondern als Juden galten.

Gegen de W. bestreitet auch Br. mit Recht die Abhängigkeit des Briefes von den Paulinischen Briefen und dem Br. an die Hebräer; eben so auch die Benutzung der schriftlichen Bergrede, wogegen er „die Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit, mit welcher der Geist Chr., wie er in dessen Reden zu Tage tritt, verarbeitetes Eigenthum des Verf. geworden ist, ohne Benutzung schriftlicher Quellen vorauszusetzen“, hervorhebt.

Die Abfassung des Briefes setzt Br. in „den relativ frühern Theil der apostolischen Zeit“, meint aber wegen der Kap. 2, 14 ff. vorkommenden Formeln annehmen zu müssen, dass sie der Periode angehört, in welcher, wie er sagt, „diese durch Paulus in Gang gebrachten Formeln angefangen hatten, allgemeiner der Christenheit anzugehören und sie zu bewegen“; allein dass die betr. Formeln von Paulus herrühren, ist von ihm nicht genügend bewiesen worden.

Kap. 1, 4. Richtig gegen d. W.: „ἔργον ist wohl sittliche Thätigkeit bei Jak., aber sowohl im Sing. wie Pl. erhält sie ihre bestimmte Form durch das Vorhergehende; auch hier kann nichts anderes gemeint sein, als die vollkommene That der Standhaftigkeit, zumal für dieselbe verschiedene Stufen denkbar sind.“

Kap. 1, 9. Br. wie d. W., nur dass er richtig ὑψος von der gegenwärtigen und künftigen Christenwürde versteht.

Kap. 1, 12. στέφανος „Ehrenschild nach Ps. 21, 4.

Kap. 1, 13. Br. beschränkt den Begr. πειράζεσθαι h. nicht, wie d. W., auf die pflichtwidrige Vermeidung des Uebels, sondern fasst ihn richtig in allgemeinerem Sinne auf.

Kap. 1, 15. Gegen d. W's Erklärung von ἀποτελεσθεῖσα sagt Br.: „was im Bilde geschieden ist: entstehen

und erwachsen sein, das fällt in der Wirklichkeit in Einen Moment zusammen, den der Verf. zerlegt nicht der Theorie, sondern der Einkleidung wegen“; allein dabei kommt jener Begr. sicher nicht zu seinem Rechte.

Kap. 1, 19. Br. erklärt: „der menschliche Zorn wirkt nicht Gerechtigkeit, welche Gott vollbringt“; sagt aber nicht, ob unter *δικαιοσύνη* hier „das Gerechtfertigtsein“ oder „die Rechtbeschaffenheit“ zu denken ist.

Kap. 1, 21. Die Erklärung d. W's von *περισσεία* hat Br. nicht angefochten; dagegen aber das *δεξ. τ. ἐμφυτ. λόγον* — abweichend von d. W. — richtig erklärt.

Kap. 1, 26. Br. erklärt die Participialform richtig: „wer den Gottesdienst darin sucht, dass er auf Andere lehrend zu wirken strebt“; lässt aber in dieser Umschreibung die eigenthümliche Bedeutung des Verbs mit Unrecht zurücktreten.

Kap. 2, 8. Wie d. W. nimmt Br. *μέντοι* gegen den Sprachgebrauch als Partikel des einfachen Gegensatzes, den er jedoch anders fasst: „V. 1. verbietet J. die Parteilichkeit, hier rühmt er die Liebe, deren Gegentheil (*μέντοι*), als Erfüllung des Gesetzes V. 8, gegen welches die Parteilichkeit Uebertretung ist V. 9.“ Zu bemerken ist, dass *μέντοι* auch bei Johannes nicht = „dagegen“, sondern = „gleichwohl“ ist.

Kap. 2, 12. Br. bezieht *οὕτως* unrichtig auf das Vorhergehende, „auf die V. 10 ff. ausgesprochene Regel.“ Eine *Regel* liegt in dem Vorherg. nicht ausgesprochen.

Kap. 2, 14—26. In der Erkl. dieses Abschn. weicht Br. von d. W. in folgenden Stücken ab. 1. Er bestreitet mit Recht, dass J. den Gl. hier bloss in theoretischem Sinne fasse und nimmt dagegen an, dass J. V. 23 u. 22. von dem Gl. wie er ihn meint, V. 19. aber von dem Gl. wie die Gegner ihn meinen, handelt; so unterscheidet Br. also zwei Glaubensarten, wobei er jedoch zugesteht, dass der gegnerische und der dem J. eigne Begriff des Glaubens äusserlich nicht weiter geschieden sind, als nur durch die verschiedene Constr. V. 19. *πιστ. ὅτι*; V. 23: *πιστ. τῷ θεῷ*. — Diese Verschiedenheit beweist jedoch nichts für eine solche Unterscheidung zweier Glaubensarten; auch deutet J. es nirgends an, dass seine Gegner sich einen falschen Glaubensbegriff gemacht haben. 2. Während d. W. den Sinn des *ἐπληρώθη* so angiebt: „J. sah in dem Verheissungsglauben und in der Zurechnung desselben etwas noch nicht ganz Reales; die volle Realität trat erst durch den in der Opferung des Sohnes bewiesenen Gehor-

sam hinzu“, bemerkt Br.: „die Erfüllung ist nicht bloss die Verwirklichung, sondern auch der bestätigende Ausweis des Erfüllten.“ — „Der Vorgang, dass Abr. Gott glaubte und dieser Glaube ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, hat in der Darbringung Isaaks, die dazu diente, dass Abr. ἐξ ἔργ. ἐδικαιώθη seinen genau entsprechenden und bestätigenden Ausweis empfangen.“ — In dieser Erkl. ist jedoch dem Worte πληροῦν eine Bedeutung beigelegt, die es nicht hat. — 3. In der Erklärung des zweiten Hemistich's stimmt Br. — gegen d. W. — mit *Hofmann* überein; das erste erklärt er wie d. W.

Wenn Br. sagt, Jak. fasse das Verhältniss zwischen Werk- und Glaubensgerechtigkeit so, dass diese ohne jene ihm als etwas Vollendetes an sich und jene nicht ohne diese, zugleich aber für diese als objectiv - geschichtliche Manifestation und subjective Bewährung nothwendig gilt“; so ist dagegen zu bemerken, dass die Begriffe: Manifestation u. subjective Bewährung unberechtigerweise eingetragen sind, da sie sich bei J. durch nichts angedeutet finden; überdies giebt Br. selbst zu, dass „die Schwierigkeit (Unklarheit?) bleibe, dass J. von der δικαίωσις ἐξ ἔργων wie von etwas Selbständigem redet.“ — Dieser Vorwurf der Unklarheit ist nur die Folge unrichtiger Auffassung des Gedankens.

Kap. 3, 2. Br. mit Recht gegen die de Wettesche Beschränkung des Begr. πταίειν.

Kap. 3, 15. Die Meinung d. W's, dass die hier berührten Streitigkeiten solche seien, die zwischen Juden- u. Heidenchristen stattfanden, ist mit Recht zurückgewiesen.

Kap. 3, 18. Indem Br. mit Grund die Auffassung d. W's bestreitet, erklärt er selbst so: „die Frucht aber (das Erzeugniss) der Gerechtigkeit (Gen. appos.) wird innerhalb des Friedens gesäet (ausgestreuet, nämlich von Gott) für die, welche Frieden üben (damit sie dieselbe empfangen)“; allein gegen diese Erklärung entscheidet die unberechtigte Abschwächung des Begriffes σπείρεται; auch erscheint es als willkürlich das σπείρειν als Thätigkeit Gottes zu fassen.

Kap. 4, 1. Br. verbindet bei der Erkl. dieser Stelle die Auffassung d. W's mit der von *Gebser*.

Kap. 4, 5. Br. leugnet hier eine Beziehung auf das N. T. — gegen d. W. —: „Das was der Verf. in der Schrift findet, ist sein Sinn, aber nicht seine Form, was schon daraus hervorgeht, dass er eben keine bestimmt formirte Stelle anführt.“

2. Zusatz zu S. 131.

Wie *Weizsäcker*, so erkennen auch *Schmid* (Bibl. Theol. des N. T. Thl. II. S. 106—109.) und *Lechler* (das apost. Zeitalter 2. Ausg. S. 255), indem sie das Wort *δικαιοῦσθαι* bei Paulus und Jakobus nicht nur in derselben Bedeutung nehmen, sondern auch auf denselben Act Gottes beziehen, an, dass zwischen den Lehrbestimmungen derselben ein nicht ganz auflösbarer Unterschied bestehe, dem sie jedoch eine nur untergeordnete Bedeutung beilegen. Indem *Schmid* hervorhebt, dass beide die Rechtfertigung weder von den *Gesetzeswerken*, noch von einem *totten* Glauben bedingt sein lassen, findet er den Unterschied nur darin, das P. entschieden auf das Princip zurückgehe, Jak. aber das christliche Leben in seiner Erscheinungsweise anschauet. *Lechler* sagt: „Wir erkennen einen Widerstreit zwischen den beiderseitigen Sätzen offen an, sind aber zugleich überzeugt, dass der Gegensatz nur ein untergeordneter, nicht ein grundwesentlicher sei, weil die Punkte der Uebereinstimmung bei weitem gewichtiger sind, als die Punkte der Abweichung. Beide berufen sich für dieses ihr Urtheil vorzugsweise darauf, dass, wenn Paulus die Rechtfertigung allein vom Glauben abhängig mache, er dabei den lebendigen Glauben als Princip des neuen Lebens, die *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Gal. 5, 6.) im Auge habe. — Allein diese, der Lehre, dass der *rechtfertigende* Glaube nur als *ὄργανον ληπτικόν* zu fassen sei, widerstreitende, Ansicht entspricht dem Lehrsystem des Ap. P. keinesweges. Nach P. nämlich steht es nicht so, dass der Glaube rechtfertigt, weil er Princip des neuen Lebens ist, sondern so, dass der Glaube Princip des neuen Lebens ist, weil er rechtfertigt. Bei jener Ansicht wird das *δωρεάν, τῇ χάριτι* des Ap. nur zu sehr verkannt. — Dass sich für dieselbe die Stelle Gal. 5, 6. nicht verwenden lässt, geht aus dem Gedankenzusammenhange, in welchem dort von der *πίστις δι' ἀγ. ἐνεργ.* die Rede ist, sicher hervor, sobald man das *ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα* V. 5. gehörig beachtet. — Hieraus erhellt, dass wenn P. und J. unter dem *δικαιοῦν* denselben göttlichen Act verstehen, der Gegensatz zwischen ihnen nicht ein *unwesentlicher*, sondern vielmehr ein *grundwesentlicher* ist.

Schliesslich weise ich noch für das Verständniss der Thesis des Jak., dass Abraham *ἐξ ἔργων* gerechtfertigt worden, auf das Wort hin, mit welchem die Segnung des Isaak 1. Mos. 26, 5. begründet wird.



0.51

Huther, Johannes Eduard,

Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief des Jakobus

Göttingen 1858

B.gr. 201,II-15

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10311917-9